ĀRYADEVA ET CANDRAKĪRTI SUR LA PERMANENCE

Jacques MAY

(Université de Lausanne)

Alors que les huit premiers chapitres du *Catuḥśataka* d'Āryadeva traitent avant tout d'éthique, les huit derniers sont consacrés au débat philosophique. Le chapitre IX, qui ouvre la série, peut donc être considéré comme indiquant la direction principale que va prendre la critique d'Āryadeva. Dans les *Mūla-madhyamaka-kārikā*, Nāgārjuna réserve ses premiers coups à la notion de causalité; Āryadeva, lui, fait porter son effort initial contre la notion de permanence. Pour montrer l'importance du débat, il le place sous le signe de la compréhension exacte de la réalité par le Tathāgata (*kārikā* **201cd**).

Les six premières *kārikā* du chapitre, ainsi que la première moitié de la septième, sont conservées en sanscrit, avec la *vṛtti* ou *ṭīkā* de Candrakīrti. On trouvera ci-après un essai de traduction de ce début du chapitre IX. On a choisi délibérément le texte sanscrit pour base de la traduction, tout en faisant un large usage de la version tibétaine.

La traduction japonaise de YAMAGUCHI Susumu m'a été d'un grand secours.

RÉFÉRENCES, ABRÉVIATIONS

Pour certaines publications, on a indiqué à la fin de la référence, entre crochets, la portion correspondant à la présente traduction.

a. Éditions, traductions, sommaires:

1. Édition des fragments sanscrits: *Catuḥśatikā by Arya Deva*, ed. by Haraprasād SHĀSTRI. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. III, No. 8, Calcutta, 1914, p. 449-514, [480.18-484.21.] — Abréviation: HPS.

2. Version tibétaine: *The Tibetan Tripiṭaka*, Peking Edition kept in the Library of the Otani University, Kyoto. Ed. by Daisetz T. SUZUKI. Tokyo and Kyoto, Tibetan Tripiṭaka Research Institute, 1957, Vol. 98, No. 5266. [235.2.7-237.4.4.] — Abr.: *Tib. Trip.*

3. Traduction japonaise: YAMAGUCHI Susumu 山口益, *Gesshō-zō Shihyakuron-chūshaku Hajō-hon no kaidoku* 月稱造四百論註釋破常品の解讀. «Translation and Annotation on the Chapter 'Negation of eternal things' in Candrakīrti's Catuḥśataka-ṭīkā». Suzuki Gakujutsu Zaidan Kenkyū Nempō 鈴木學術財團研究年報. Annual of Oriental and Religious Studies, No. 1, Tokyo, 1964, p. 13-35.

Réimprimé (sous son titre japonais seulement) dans : *Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku Bunshū* 山口益仏教學文集[«Recueil d'articles d'études bouddhiques par Yamaguchi Susumu»], Tokyo, Shunjūsha 春秋社, 1972-1973, 2 vol. : p. 349-403 du vol. II (699-753 de la pagination continue). [P. 353-370.] — Abr. : Yamaguchi.

4. VAIDYA, P. L. *Études sur Āryadeva et son Catuḥśataka, chapitres VIII-XVI.* Paris, P. Geuthner, 1923. (Thèse de l'Université de Paris.) — V. May, p. 26.

5. BHATTACHARYA, Vidhushekhara. *The Catuḥśataka of Āryadeva.* Sanskrit and Tibetan Texts with copious extracts from the Commentary of Candrakīrtti, reconstructed and edited. Part II [seule parue]. Calcutta, Visva-Bharati Bookshop, 1931. (Visva-Bharati Series, No. 2.) — V. May, p. 26.

6. YAMAGUCHI Susumu. *Shihyakuron Hajō-hon no yōkō : u, sonzai no genkai* 四百論破常品の要項：有，存在の限界 «A Summary of Āryadeva's Catuḥśataka, Chapter IX [: limits of being and existence]». (Article en japonais, avec résumé en anglais : en fait, étude des «points essentiels», *yōkō* 要項, du chapitre.) Ōtani Daigaku Kenkyū Nempō 大谷大學研究年報, Annual Report of Ōtani University, 14, 1962, p. 1-43.

Réimprimé (sans le résumé anglais) dans *Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku Bunshū* (cf. ci-dessus, No. 3), vol. II, p. 260-298 (pagination continue, p. 610-648).

b. Sur Āryadeva, voir notamment :

T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, Allen & Unwin, 1955, p. 92-95.

É. Lamotte, *Traité*, III, p. 1370, n. 2.

Encyclopaedia of Buddhism, ed. by G. P. Malalasekera : articles Āryadeva (1) et Āryadeva (2) = Vol. II, Fasc. 1, Colombo, Government of Ceylon, 1966, p. 109-116.

J. May, article Chūgan 中觀, *Hōbōgirin*, V, Paris, Tōkyō, 1979, p. 479-480.

c. Abréviations :

É. Lamotte, *Traité* = *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, par Étienne Lamotte. Tomes I et II, Louvain, 1944 et 1949, réimpr. 1966 (Bibliothèque du Muséon, vol. 18). Tomes III et IV, Louvain, 1970 et 1976 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, vol. 2 et 12).

HPS = Haraprasād Shāstrī, ci-dessus réf. No. 1.

I. Cl. = Renou, Louis, et Jean Filliozat. *L'Inde Classique.* Manuel des études indiennes. 3 vol. T. I : Paris, Payot, 1947. T. II : Paris, Hanoï, 1953 (Bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient, 3). T. III : à paraître.

K. Lav. = *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin. Paris, Louvain, 1923-1931, 6 vol. Réimpr., Bruxelles, 1971 (Mélanges chinois et bouddhiques, 16). — Références aux chapitres et pages.

Lokesh Chandra = *Tibetan-Sanskrit Dictionary* [...] by Lokesh Chandra. New Delhi, 1959-1961, 12 vol. (Śatapiṭaka, 3). Deux réimpressions, Kyōto, 1971 et 1976, 2 vol.

May = *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti* : douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés [...] d'une édition critique de la version tibétaine. Paris, A. Maisonneuve, 1959. (Thèse de l'Université de Lausanne. — Collection Jean Przyluski, tome II.)

MMK = *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti.* Publié par Louis de La Vallée Poussin. St-Pétersbourg, 1903-1913 (Bibliotheca Buddhica, 4). Réimpr., Osnabrück, 1970. — La mention *MMK* renvoie exclusivement aux *kārikā* de Nāgārjuna. Cf. *Pr.*

Pr. = renvoie au même ouvrage que *MMK*, mais plus particulièrement au commentaire de Candrakīrti.

(réf.) = cette mention, suivant une référence, indique qu'on en trouvera d'autres à l'endroit indiqué.

s.v. = *sub voce*, renvoie à un mot d'un dictionnaire ou d'un index.

Tib. Trip. = *The Tibetan Tripiṭaka.* Peking Edition, kept in the Library of the Ōtani University. Reprinted [in phototype] under the supervision of the Ōtani University, Kyōto. Ed. by Daisetz T. Suzuki. Tōkyō, Kyōto, 1955-1961, 168 vol.

Yamaguchi = ci-dessus réf. No. 3.

*
* *

Quatre Centuries
sur la pratique de l'ajustement intérieur
par les Êtres à Éveil
Chapitre neuvième, intitulé :
Réfutation de l'objet permanent [1]

[*Préambule*]

[480.18] Le disciple a la série de ses pensées lavée par l'eau des chapitres précédents. Il est un vase pour l'enseignement de l'ambroisie de la réalité. Désireux d'entreprendre l'exégèse de cette dernière, afin que [le disciple] comprenne la réalité des catégories telle qu'elle est constituée, le maître va dès maintenant lui expliquer, dans les chapitres suivants, que le conditionné est sans consistance (*asāra*), parce qu'il est sujet à l'apparition et à la disparition.

[§ 1. *Négation de la permanence en général*]

[1. Causalité et impermanence]

[480.21] **201ab.** *Tout se produit en vue d'un effet. Donc il n'y a pas de permanent.*

[1] HPS 485.16

En effet, dans le monde, [tout] déploiement d'activité conduit à un effet; il ne ressortit pas à l'être en soi. C'est ainsi qu'on dit dans le monde : «Cet amour qu'on éprouve s'accomplit dans l'effet; il n'existe pas pour lui-même». Le conditionné aussi — éléments et leurs dérivés, pensée et mentaux, caractères et choses caractérisées. etc, — ne se produit pas isolément, mais uniquement sous forme de complexes [de causes et d'effets déterminés], selon les possibilités. [480.24] Un tel complexe comporte une situation mutuelle de cause à effet, d'où la formule: «Lorsque, ceci étant, cela est[2]; lorsque, en l'absence de ceci, cela n'est pas : ceci est cause de cela, [et] l'autre [terme est] l'effet». Sans la terre, les trois [autres] éléments n'existent pas; si elle existe, ils existent[3]. La production de la terre est donc ordonnée (*°prayojanā*) à un effet. Ainsi donc, «tout» le conditionné sans exception «se produit en vue d'un effet» spécifique[4].

[480.26] Or, ce qui se produit en vue d'un effet n'est pas permanent. «Permanent» est synonyme de «être en soi», «[existence] vraie», «consistance», «réalité objective», «substance»[5]. Par conséquent, on considérera le conditionné[6] comme dépourvu d'être en soi, de vérité, de consistance, de réalité objective, de substance, puisqu'il ne s'[y] trouve pas de [permanent].

[480.28] C'est en ce sens même que le Bienheureux dit: «Samṛddhi, l'organe visuel est vide de Soi-même, et de [quoi que ce soit] qui appartiendrait à un Soi-même, [et qui serait] permanent, stable, éternel, de nature inaltérable»[7].

[481.1] De même: «L'organe visuel est vide d'organe visuel, parce qu'il n'est ni immuable, ni périssable. Pourquoi cela? Telle est sa nature»[8].

[2] Sur la formule *asmin satīdaṃ bhavati*: May, n. 321 (réf.).

[3] Les éléments universels (*mahābhūta*) sont cause simultanée (*sahabhū-hetu*) les uns des autres, K. Lav. ii 248. Sur le *sahabhū-hetu*, v. May, n. 242 (réf.). Il y est dit que les Mādhyamika nient le *sahabhū-hetu*. Il faut sans doute préciser : en vérité absolue. En vérité d'enveloppement, Candrakīrti l'utilise fort bien, en tout cas, à titre d'argument, ou d'exemple, comme ici.

[4] *yathā-svaṃ*: il n'y a pas *sarvataḥ sarva-saṃbhava*, «production de n'importe quoi par n'importe quoi».

[5] *svabhāva-satya-sāra-vastu-dravya.*

[6] Lire en 480.28 *saṃskṛtam* (tib. *'dus byas*, 235.3.6).

[7] *Samṛddhi-sūtra*. Sur ce *sūtra*, voir la note exhaustive de É. Lamotte, *Traité*, IV, p. 2112, n. 1. Le tibétain, 235.3.7, a Rab 'byor, qui traduit habituellement Subhūti, mais peut aussi traduire Samṛddhi, cf. Lokesh Chandra s. v. *rab 'byor*; Subhūti et Samṛddhi signifient tous deux «prospérité».

[8] *Śatasāhasrikā*, éd. P. Ghoṣa, p. 1407.11-12 [et non 1410, comme l'auteur du présent article l'a communiqué par erreur à M. Lamotte, cf. *Traité*, IV, p. 2113]; *Pañcaviṃśati-sāhasrikā*, éd. N. Dutt, p. 195.13-14.

[481.2] Par suite, «tout ce qui est conditionné est faux, de nature trompeuse»[9], a dit l'Instructeur.

Or, ces paroles sont prégnantes (*upeta*, litt. «munies») de la démonstration logique (*yukti*) qui va suivre. Le maître l'avait bien compris; [et c'est pourquoi] il dit :

[481.4] **201cd**. *Par conséquent, excepté le Silencieux, il n'existe pas de véritable Tathāgata.*

[481.5] Le Buddha bienheureux est Silencieux parce qu'il est pourvu du silence du corps, de la parole et de l'esprit[, propre] à celui qui n'est plus à instruire. Lui seul, étant par l'enseignement de l'impermanence et de la vacuité «allé ainsi» qu'est la nature propre des essences, ayant compris [cette nature propre], est appelé Tathāgata[10], et nul autre, qu'un enseignement erroné sur la réalité empêche de comprendre de façon plénière et manifeste le sens de [cette] réalité tel qu'il est constitué. C'est ainsi qu'il est dit :

[481.8] «[Il] a vu que tous les *dharma* sont «ainsi» qu'est la Siccéité, passée, présente et future. C'est pourquoi il est appelé Tathāgata»[11].

[2. Production (par conditions) et impermanence]

[481.10] Voici une autre interprétation [de la *kārikā* **201**] : Il est enseigné que «ce qui a pour loi l'origine a nécessairement pour loi l'arrêt»[12], et que «conditionnées par la naissance [sont] la vieillesse et la mort[13]». L'effet de ce qui se produit, c'est donc la destruction sans plus, puisque la nature de la production est d'avoir pour objet la [destruction]. Par suite, «tout se produit en vue d'un effet; donc il n'y a pas de permanent», c'est-à-dire qu'il n'existe pas de nature

[9] Lieu commun, cf. *Pr.* 41.5 et n. 2; *MMK* **XIII.1**; Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Cracovie, 1931, p. 26 et n. 20.

[10] Ce sont deux des interprétations traditionnelles du terme Tathāgata : «allé ainsi», «qui a compris ainsi». Cf. É. Lamotte, *Traité*, I, p. 126.

[11] Candrakīrti se méfie en général de la *tathatā*, «siccéité», en laquelle il voit une *śūnyatā* «hypostasiée», *parikalpita*. V. May, n. 398. Ici pourtant, il y recourt, par citation, et à titre d'explication étymologique du terme Tathāgata. — La relativisation temporelle de la *tathatā*, «passée, présente et future», est pour le moins surprenante; l'énoncé tibétain, 235.4.4-5, est plus attendu : «[Il] a vu que tous les *dharma*, passés, présents et futurs, sont «ainsi» qu'est la Siccéité». — Pas plus que Yamaguchi (p. 360, n. 6), je n'ai réussi à identifier cette citation.

[12] 481.10 *yat samudaya-dharmi tad avaśyaṃ nirodha-dharmi*. Pour l'énoncé pāli de cette formule, voir des références dans *Pāli Tipiṭakaṁ Concordance*, s. v. *nirodha-dhammaṃ*.

[13] 481.10 *jāti-pratyayaṃ jarā-maraṇam*. Formule du *pratītya-samutpāda*, production par conditions. *Loci classici* : *Vinaya*, vol. I, p. 1 (pāli); *Lalita-vistara*, éd. Vaidya, p. 252.7-10 (sanscrit).

propre. Puisqu'il en est ainsi, «par conséquent, excepté le Silencieux, il n'cxistc pas dc véritable Tathāgata». Cet [argument] a le même sens que le précédent.

[3. Rétribution et impermanence]

[481.13] Autre interprétation encore: Pour les actes qui doivent être éprouvés par les trois sensations affectives, [et] qui doivent l'être dans des conditions particulières de temps, de lieu et d'état, il y a venue à l'existence d'un support objectif (*vastu*) [14], dans la vie intérieure et dans le monde extérieur, pour [rendre possible] la perception du fruit de l'acte; en effet, cette perception n'aurait pas lieu sans les [conditions en question]. Par conséquent, «tout se produit en vue d'un effet»; [rien] n'est constitué en nature propre; «donc il n'y a pas de permanent». [481.15] Si en effet ce [support objectif] était constitué en nature propre, il serait tout bonnement permanent, puisque la nature propre n'est pas transitoire. Or, il n'en est rien. Par conséquent, «il n'y a donc pas de permanent». Le sens est que tout est vide de nature propre.

[481.16] Lc maîtrc ajoutc que cette vacuité n'a été enseignée par la parole d'aucun autre Instructeur que le Tathāgata: «par conséquent, excepté le Silencieux, il n'existe pas de véritable Tathāgata».

[§2. *Critique de la réfutation par les «Dialecticiens» de la permanence dans le Vaiśeṣika*]

[481.17] Mais les Dialecticiens [15] disent: Ce que l'adversaire [16] admet en vue de l'effet [à produire, mais] en tant que non produit [lui-même]:

[14] 481.14 lire *vastu-saṃbhavāt*. Dans tout cet alinéa, le tibétain, 235.5.1-4, diverge assez fortement; en particulier, il ne fait pas intervenir la notion de «support objectif», mais parle simplement des «essences intérieures et extérieures» (*phyi daṅ naṅ gi dṅos po dag*, 235.5.2) qui, se produisant toutes en vue d'un effet, ne sont pas constituées en nature propre et par conséquent sont impermanentes. Noter toutefois que le même mot tibétain, *dṅos po*, sert à traduire *vastu* et *bhāva*, et que la notion de *vastu* (très voisine de celle de *dravya*) va jouer un rôle important dans la discussion, où le terme figure à maintes reprises. — Sur *vastu*, quelques indications dans May, n. 392 et index s. v.

[15] Les «Dialecticiens» (*tārkika*) sont probablement Bhāvaviveka et son école. Cf. Yamaguchi, p. 360, n. 11. Comme d'habitude, Candrakīrti leur reproche d'utiliser pour leur réfutation le raisonnement en forme (cf. J. May, article *Chūgan* 中觀 dans *Hōbōgirin* V, Paris, Tōkyō, 1979, p. 483a), — et, ici, de l'utiliser avec toutes sortes d'erreurs de méthode.

[16] Comme il ressortira plus nettement par la suite, p. 482.12-14 et n. 34, il s'agit du Vaiśeṣika, adversaire commun des Dialecticiens et de Candrakīrti.

cela est produit, puisqu'il a nature d'être en vue d'un effet; [tout] comme [ce qui est] en vue d'un effet[, une fois celui-ci] produit[17].

Sur ce [raisonnement, nous ferons remarquer] ceci :

[481.18] [1.] Tout d'abord, on ne peut se ranger [à l'idée] que les atomes ultimes de terre et des autres [éléments], supposés[18] sans apparition ni disparition, aient nature d'être, pas plus qu'[on ne peut l'affirmer d']une fleur dans l'espace et autres [irréels][19]. Or, il n'est pas correct de surimposer la nature de cause à des choses qui n'existent pas, et de prouver ainsi leur impermanence en prouvant leur production. En effet : [*a.*] [Leur] nature d'être en vue d'un effet n'est pas évidente d'elle-même. [*b.*] Il y a absurdité hyperbolique à accepter [pour] raison logique [une donnée qui est] admise par l'adversaire[20].

[481.21] [2.] De plus, si l'adversaire peut être réfuté, c'est parce qu'il part d'une réalité substantielle (*vastu*) qui ne convient pas[, et non en vertu du raisonnement du Dialecticien]. Par conséquent, [ce qui] ne convient pas, [c'est] d'admettre le permanent en tant qu'existant en vue d'un effet[21].

[481.21] [3.] De plus, le [Dialecticien] commet une faute de méthode (*na... nyāyyam*) lorsqu'il relève une contradiction entre la proposition de l'adversaire et [son] inférence, puisqu'il ne la relève qu'au moyen d'[une raison logique] admise par les deux parties. Celui qui, devant l'impossibilité d'une réfutation en forme[22] au moyen d'une [raison]

[17] Raisonnement en forme, au moyen duquel le Dialecticien cherche à réfuter l'existence des substances du Vaiśeṣika. — L'énoncé du *dṛṣṭānta* diffère dans le tibétain, 235.5.6 : *'bras bu'i don du skyes pa gźan bźin no*, «comme [toute] autre [chose] qui se produit en vue d'un effet». Cf. Yamaguchi, 356.18.

[18] Le tibétain, 235.5.6, ajoute *pha rol pos* = *para*°, «par l'adversaire».

[19] Le tibétain, 235.5.6, diverge : au lieu d'un équivalent de *astitvam āsthātum aśakyam*, il a : *rgyu med pa ñid kyi phyir yod pa ñid yod pa ma yin no*, qu'on pourrait restituer : *astitvaṃ na vidyate, nirhetukatvāt.* Traduction : «Tout d'abord, les atomes ultimes [...] n'ont pas nature d'être, parce qu'ils n'ont pas de cause». Cf. Yamaguchi, 357.1. — Candrakīrti insiste surtout sur l'idée que le non-relatif non seulement ne peut exister en vérité d'enveloppement, mais ne peut exister du tout. Cf. *kārikā* **202** *inf.* C'est un argument que le Madhyamaka emploie aussi, par exemple, à l'endroit des *asaṃskṛta.* — L'absence d'un *hetu* dans la phrase sanscrite n'est pas rédhibitoire; elle témoigne du peu de cas que fait Candrakīrti du raisonnement en forme.

[20] Le *hetu* du raisonnement des Dialecticiens, *kāryārthatvāt*, est insuffisant pour deux raisons : *a.* les substances des Vaiśeṣika ne sont pas toutes *kāryārtha*, certaines sont «inactives»; *b.* mais ce *hetu* même pourrait aussi être admis par les Vaiśeṣika, du moins en ce qui concerne les substances «actives». V. plus bas n. 34. — Lire *para-prasiddha-hetv-aṅgīkaraṇe cātiprasaṅgāt* |, avec le tibétain, 235.5.8 *gźan la grub pa gtan tshigs 'su khas len na ha caṅ thal bar gyur pa'i phyir ro* ||.

[21] Peu soucieux de raisonnement en forme, Candrakīrti s'attache, comme toujours, à faire éclater l'antinomie enveloppée dans les concepts et catégories de l'adversaire.

[22] *anumāna-bādhā* = *anumānena bādhā*, d'après le tibétain 236.1.2 *rjes su dpag pas gnod.*

admise par les deux parties [23], [prétendrait néanmoins] que la réfutation vaut parce qu'il admet [cette raison] lui aussi, eh bien! ce ne serait de sa part, à lui aussi, que pure maladresse à établir son affaire. Un homme sage, en effet, n'a garde de démontrer à grand-peine une chose facile à établir [24].

[481.24] [4.] De plus, le fait d'exister en vue d'un effet serait sans aucune valeur démonstrative (*anaikāntikatvam eva syāt*). En effet, le Sūtra [25] dit que, relativement à la production d'une connaissance visuelle ou d'une pousse, même l'espace a nature de cause; et d'après la «Lecture sur les six éléments» [26], il a nature de cause-indicatrice (*nimitta*) de la désignation «personne».

[481.26] [5.] Si [vous] tirez argument [de la strophe] «Une cause devient cause d'autre chose en s'altérant» [27] pour nier que l'espace ait nature de cause, vous aurez tort. En effet, dans cette [strophe] est visée la cause génératrice seulement (*janaka eva hetur*), [définie par la formule] «la cause, c'est ce qui fait» [28] : par exemple, le germe en tant que cause de la pousse. Mais [ici], c'est aussi pour l'espace dans sa simple nature d'indice (*nimitta-bhāva-mātreṇa*) que la nature de cause est revendiquée bel et bien; car si ce n'était pas le cas, l'accord entre le Sūtra [cité tout à l'heure] et le [présent] Śāstra ne pourrait être mis en évidence.

[481.29] [6.] De plus, le maître, puisqu'il professe sans restriction (*sarvathā*) que les essences sont dépourvues de nature propre, ne démontre pas l'impermanence par voie de présomption [29]. En effet,

[23] Le *sva°* de HPS 481.22 est à supprimer. Tib. 236.1.2 *gaṅ gi ltar na gñi ga la* = *yasyobhaya°*.

[24] A savoir, que le non-produit n'a pas nature de cause.

[25] *sūtrānte* manque dans le tibétain, 236.1.3-4. — Cf. *Śālistamba-sūtra*, éd. La Vallée Poussin, *Bouddhisme, études et matériaux, Théorie des douze causes*, Gand, 1913, p. 74.16 *ākāśā-dhātur bījasyānāvaraṇa-kṛtyaṃ karoti*; p. 85.11-13 *tatra cakṣur-vijñānasya [...] ākāśam anāvaraṇa-kṛtyaṃ karoti*. Ces passages figurent aux pages 5.11 et 15.3-5 de l'éd. N. Aiyaswami Sastri, *Ārya Śālistamba Sūtra*, Madras, Adyar Library, 1950. Le second est cité *Pr.* 567.8-10, tr. May, p. 273-274. — L'*ākāśa* étant *asaṃskṛta*, même le bouddhisme offre ici l'exemple d'une entité qui n'est pas produite, et qui est cause. — L'argument n'est pas sans portée; aussi bien existe-t-il une controverse sur la nature de l'*ākāśa*, et une distinction entre *asaṃskṛta-ākāśa*, inconditionné, et *ākāśa-dhātu*, qui serait conditionné. Réf. dans May, n. 398.

[26] Cf. le *Garbhāvakrānti-sūtra*, K. Lav., index des noms propres, p. 113 (réf.). Le passage de la *Vyākhyā* se trouve p. 66.33-67.1 de l'édition Wogihara, p. 93.21 de l'éd. Dwarikadas Shastri — Schayer, *Ausgewählte Kapitel*, *op. cit.*, p. 1, n. 1.

[27] *Catuḥśataka* **209ab** (= IX.9ab). Cité *Pr.* 398.3.

[28] *kriyate yena tat kāraṇam iti.*

[29] Passage obscur. Le *hi utpatti°* de HPS est incompréhensible. Tib. 236.1.7 *grub pa'i sgo nas.* Yamaguchi, p. 360, n. 17, remarque que l'équivalence *grub pa* = *āpatti* est attestée dans Lokesh Chandra. Elle l'est en effet, mais sur l'exemple d'un passage

puisqu'elle a trait à la réalité, elle fait plus loin l'objet, elle aussi, d'une réfutation, comme la permanence. C'est ainsi que [le maître] dira : [482.1] «Production, durée et destruction ne peuvent se produire ni successivement, ni simultanément. Sous quelle modalité temporelle (*kadā*) peuvent-elles se produire?»[30] Dans le *Traité* aussi, il est dit : «Si c'est une méprise de croire que l'impermanent est permanent, comment ne sera-ce pas méprise aussi de croire que le vide est impermanent?»[31]

[482.5] [7.] De plus, il est parfaitement inutile de recourir au raisonnement pour établir l'existence d'une réalité substantielle (*vastu*), puisque celle-ci est avérée aux yeux du monde. Le consentement universel [à ce sujet] suffit à faire saisir l'objet d'une telle démonstration, même à celui qui, par aveuglement, croit à l'existence substantielle (*vastu-sattā*) de ce qui n'en a pas.

[482.6] [8.] Enfin, dans la démonstration de la réalité de la base substantielle (*vastu-tattva*), les trois parties du raisonnement sont toutes non avérées, comme la chose à démontrer. Il est donc purement et simplement impossible qu'elle atteigne son objet. L'effort des Dialecticiens pour appliquer leur dialectique se caractérise donc par sa parfaite inutilité.

[482.8] Et dans ces conditions les mondains, même sans connaître les caractères de la dialectique, savant très bien s'assurer des choses mondaines : ils croient et font croire aux autres que toute réalité objective (*vastu*) est tout bonnement comme elle est[32]. De plus, dans

de *Pr.*, 414.7, où *āpatti* a son sens habituel de «mauvais pas», «mauvais cas» (cf. J.W. de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, Paris, 1949, p. 61, 132). Yamaguchi, *loc. cit.*, en fait un équivalent de *arthāpatti*, et se réfère à MATSUO Gikai 松尾義海, *Indo ronrigaku no kōzō* 印度論理學の構造 [«La structure de la logique indienne»], p. 128, que je n'ai pas vu. Cf. *Pr.* 399.16 (et n. 2) *aniṣṭāpattyā* (tib. *mi 'dod pa bsgrubs pas*), de Jong, *op. cit.*, p. 50 («en en tirant les conclusions inadmissibles»), 122, 157, 162-163. — Il est possible que Candrakīrti prévienne ici une objection des Dialecticiens, qui reprocheraient au maître Āryadeva de se contenter de «démontrer l'impermanence par voie de présomption», au lieu de le faire directement par un raisonnement en forme, comme ils le font eux-mêmes — et c'est ce que Candrakīrti leur reproche à son tour. L'*arthāpatti* est mentionnée, dans un contexte assez proche du présent passage, inf. 483.10; tib. 236.5.4 *don gyis go ba*, qui est l'équivalent normal, cf. *Mahāvyutpatti*, éd. Sakaki, 4594.

[30] *Catuḥśataka* **361** (= XV.11).

[31] Nāgārjuna, *Mūla-madhyamaka-kārikā* **XXIII.14.** — «Le *Traité*» : le *Mādhyamika-śāstra*, *Traité du milieu*, autre titre des *MMK*. Cf. *Hōbōgirin* V, p. 488b,

[32] 482.8 *yad yathāvasthitaṃ vastu tat tathaiva.* On ne saurait définir avec plus de pertinence et d'ironie le «réalisme naïf». Mais pour le Mādhyamika, et pour le Mahāyāna en général, toute chose est le signe de sa propre nullité. Elle n'est précisément pas (en vérité absolue) ce qu'elle est (en vérité d'enveloppement) : en effet sa

le cas où le monde lui-même est assuré de l'impermanence, on ne peut vraiment pas dire que c'est le Tathāgata qui énonce des choses fausses[33], puisque l'impermanence est [alors] reconnue par le monde. Mais si le monde affirme un caractère propre et croit à la permanence, il convient bien de dire que c'est le Tathāgata qui voit juste en tout point, puisque le monde ne comprend pas que la réalité objective (*vastu*) est «fausse et de nature trompeuse».

[§ 3. *Critique du substantialisme Vaiśeṣika*]

[1. Réfutation de la substance en tant qu'être non relatif (*apratītya*)]

[482.12] Ici certains[34] disent: Il est vrai que ce qui se produit en vue d'un effet n'est pas permanent. Mais les catégories qui ne satisfont

nature propre, qui fait qu'elle est ce qu'elle est, ne se trouve ni en elle-même, ni hors d'elle-même (*MMK* **I.1** *na svato nāpi parato*). C'est la portée des énoncés du type *kṣetra-vyūhāḥ kṣetra-vyūhā iti Subhūte 'vyūhās te Tathāgatena bhāṣitāḥ*... (*Vajracchedikā*, § 10, éd. Conze, p. 35; tibétain, *Tib. Trip.*, vol. 21, n° 739, p. 252.4.1-2): «Subhūti, on dit: 'déploiements de champs [de Buddha]', «déploiements de champs [de Buddha]'. Le Tathāgata déclare [que] ces [déploiements sont] des non-déploiements...». Les *Prajñā-pāramitā* sont émaillées de formules de ce genre: v. p. ex. *Vajracchedikā*, éd. Conze, § 5 (*lakṣaṇasampad*), 8 (*puṇya-skandha*, *buddha-dharmāḥ*), 10 (*kṣetra-vyūhāḥ* cités ci-dessus; *ātmabhāva*). Cf. aussi les 108 *pada* («points», «énoncés») du *Laṅkāvatāra*: éd. Nanjō, 34-37, tr. Suzuki, p. 31-33 et 31 n. 2. — Conze, *Vajracchedikā*, p. 11: «everything is not itself». *Hōbōgirin*, fasc. V, p. 462, 478a 13-15.

[33] Tibétain, 236.2.6 fin, *phyin ci ma log pa*, suivi par Yamaguchi 359.2: «on ne peut vraiment pas dire que le Tathāgata est seul à énoncer la vérité».

[34] *eke*: les Vaiśeṣika. Les «catégories» (*padārtha*) que mentionne la présente réplique sont en fait les (neuf) substances (*dravya*) des Vaiśeṣika; à suivre rigoureusement la terminologie de ces derniers, *dravya*, la substance, est la première des six (plus tard sept, *I. Cl.*, II, § 1486) catégories (*padārtha*) qu'ils distinguent.

Sur les théories des Vaiśeṣika, voir notamment *I. Cl.*, II, §§ 1479-1496; et le résumé de É. Lamotte, *Traité*, IV, p. 2069, n. 2. Rappelons que les Vaiśeṣika reconnaissent l'existence de neuf *dravya*: 1. *pṛthivī*, 2. *ap*, 3. *tejas*, 4. *vāyu*, 5. *ākāśa*, 6. *kāla*, 7. *diś*, 8. *ātman*, 9. *manas*.

Leur réplique se rapporte ici au raisonnement en forme proposé plus haut (481.17-18 et n. 17) par les Dialecticiens, et relève son impuissance à réfuter l'existence des substances. Parmi celles-ci, les cinq dernières sont «inactives»: elles ne produisent pas d'effet; elles n'ont donc pas «nature d'être en vue d'un effet» (*kāryārthatva*) et par suite ne satisfont pas au *hetu* du raisonnement incriminé. Elles ne sont pas elles-mêmes produites, et ne peuvent nullement figurer sous l'exemple «[tout] comme [ce qui est] en vue d'un effet[, une fois celui-ci] produit» (*utpanna-kāryārtha-vat*): donc elles ne satisfont pas non plus au *dṛṣṭānta*.

Les quatre premières substances, elles, sont actives; mais, pas plus que les cinq dernières, elles ne sont produites. Elles satisfont donc au *hetu*, mais non au *dṛṣṭānta*.

Voir la note de Yamaguchi, p. 365, n. 1, qui éclaire le propos allusif de Candrakīrti. Il reste une difficulté: c'est que dans le Vaiśeṣika le *manas*, neuvième et dernière substance,

pas aux deux membres [du raisonnement][35], à savoir celles qui commencent par l'espace et qui finissent par l'organe mental, ainsi que celles qui ne satisfont pas à un seul, à savoir les atomes ultimes de terre et des autres [éléments], seront permanentes. Et le Tathāgata ne voit pas juste, puisqu'il n'a pas compris qu'elles ont nature d'être et sont permanentes.

Pour faire ressortir l'absurdité de la théorie de ces gens-là, le maître déclare :

[482.15] **202a**. *La nature d'être non relatif n'existe [pas]*[36].

Lorsque le sujet empirique (*ayam*) perçoit l'existence de l'agréable et des autres [objets du monde empirique], dont l'apparition dépend de leurs causes et conditions respectives, comment ne conclurait-il pas[37], par [voie de] présomption, à l'inexistence des [choses] qui ne se produisent pas par conditions? Certes, il a le droit de le faire, et de la manière la plus éclatante, comme pour les lotus dans le ciel et autres [irréels]. S'il ne le fait pas, cela implique à coup sûr chez lui une altération de la vision, due à une surimposition, comme chez l'homme qui souffre de troubles visuels. Par conséquent, «la nature d'être non relatif n'existe ... ».

[482.18] Le maître ajoute que[38] cette règle s'applique invariablement à toute catégorie qui se spécifie par des différences de temps, de base concrète (*vastu*) et de lieu :

202b. ... *en aucun temps, pour aucun être, en aucun lieu*[39].

Et dans ces conditions :

202cd. *Aussi n'existe-t-il en aucun temps ni lieu aucun être éternel.*

[482.21] Cet [hémistiche] est la conclusion de ce qui a été établi dans le premier.

Ainsi, puisque les catégories imaginées par l'adversaire[40], n'étant pas produites par conditions, n'ont ni être ni permanence[41], il est établi que le Tathāgata possède la vision sans méprise. En effet, il connaît l'existant pour existant : c'est ce qui se produit par

[35] *ubhayāṅga-vikalāḥ*, tib. 236.3.1 *yan lag gñi ga ma tshaṅs pa*, «où les deux membres sont défectueux». De même plus bas *ekāṅgavikalāḥ*.

[36] Āryadeva, et Candrakīrti à sa suite, montre ici où doit porter l'effort du Mādhyamika : attaquer la notion même d'être absolu, au lieu de se perdre en arguties à son sujet.

[37] 482.16 lire *pratipadyeta* (tib. 236.3.4 *rtogs te*).

[38] 482.18 lire *avyabhicārītyāha* (tib. 236.3.6 *mi 'khrul lo źes bśad pa ni*).

[39] 482.19 lire *kasya cit kva cid* (tib. 236.3.6 *gaṅ źig gaṅ na*).

[40] 482.21 lire *para-parikalpitānāṃ* (tib. 236.3.7 *gźan gyis kun brtags pa*).

[41] 482.21 lire *sattva-nityatve na stas* [22] *tadā* (tib. 236.3.8 *yod pa ñid daṅ rtag pa*

conditions. Il connaît l'inexistant pour inexistant : c'est ce qui est imaginé par l'adversaire, [et] qui est non produit par conditions[42].

[2. Réfutation de l'évolutionnisme Sāṃkhya[43]]

[482.23] D'après certains, l'émission et la dissolution [du monde] ne sont rien qu'une apparition et une occultation. Ils reconnaissent ainsi la permanence, en tant que l'Universel (*mahat*) et les [principes (*tattva*)] qui suivent ne sont qu'une manifestation où l'existence occulte l'inexistence qui l'a précédée ; et ils n'admettent pour aucun être une origine par conditions. Eux non plus n'échappent pas à la réfutation énoncée plus haut[44].

[3. Réfutation de la substance en tant que non causée (*akāraṇa*)]

[482.25] Mais soit [l'argument suivant] : L'agréable et les autres [qualités de son groupe][45], eux du moins, existent en tant que produits par conditions. Or, le Soi-même est leur cause inhérente (*samavāyi-kāraṇa*)[46]. Or, la nature de cause inhérente ne convient pas à un

[42] Candrakīrti revendique ici l'existence de ce qui est produit par conditions (bien qu'elle se résolve en vacuité) en face de l'inexistence de ce qui n'est pas produit par conditions (laquelle est inexistence pure).

[43] Le Sāṃkhya est ici traité incidemment, dans un développement qui se rapporte pour l'essentiel au Vaiśeṣika.

[44] Tout à l'heure dans la *kārikā* **202**.

[45] *sukhādi*. Traduit plus haut, 482.15, par «l'agréable et les autres [objets du monde empirique]» ; ici, à cause du contexte Vaiśeṣika, par «l'agréable et les autres [qualités de son groupe]». Voir la note suivante.

[46] Sur *samavāya* et *samavāyi-kāraṇa*, voir notamment : B. Jhalakīkar, *Nyāyakośa* or Dictionary of technical terms of Indian Philosophy, Poona, 1928, p. 959-963 s. v. *samavāya*, *samavāyi-kāraṇa* ; A. Foucher, *Le Compendium des Topiques (Tarka-saṃgraha) d'Annambhaṭṭa*, Paris, A. Maisonneuve, 1949, index s.v. *samavāyaḥ*, *samavāyin* ; G. Patti, *Der Samavāya im Nyāya-Vaiçeṣika System*, Roma, 1955 (Scripta Pontificii Instituti Biblici, 109).

Dans le Nyāya-Vaiśeṣika, les cinq premiers *padārtha* («catégories») sont en relation de «connexion indissoluble» (*samavāya*) ; le *samavāya* lui-même constitue le sixième *padārtha* (Foucher, p. 20).

La notion de *samavāya* est confuse, et a beaucoup évolué. Les commentateurs indiens en ont donné maintes explications, qui remplissent plusieurs pages du *Nyāyakośa*. Au départ, il paraît s'agir d'une simple relation d'inhérence : *ihedam iti*..., «ceci est dans cela» (*Vaiśeṣika-sūtra* 7.2.26). Les définitions tardives, telle celle du *Tarka-saṃgraha* d'Annambhaṭṭa (XVI[e] siècle), sont plus élaborées et font ressortir le caractère mutuel du *samavāya* : ... *yayor dvayor madhya ekam avinaśyad-aparāśritam evāvatiṣṭhate*, «[la relation] entre deux choses dont l'une ne subsiste qu'autant que l'autre n'est pas détruite» (Foucher, *Compendium*, p. 169).

Dans le détail, la relation joue d'une manière compliquée. Il y a notamment connexion indissoluble entre les *padārtha* «substance» (*dravya*) et «qualité» (*guṇa* ;

non-existant. Donc, puisque son effet est perçu, le Soi-même existe en tout cas. Et il est, lui, permanent, puisque ce qui existe [pleinement] ne peut avoir de cause[47] : est permanent ce qui existe sans qu'on en perçoive la cause. Or, si le Soi-même existe, les catégories qui lui sont apparentées[48] existeront elles aussi.

[482.28] A cet [argument], nous répondons : Les catégories apparentées au Soi-même existeraient s'il existait lui-même. Mais il n'existe pas. Comment cela ? C'est que :

203a. *Sans cause, il n'y a pas d'essence* (bhāva).

«Essence», «nature propre», «Soi-même» sont synonymes[49].

[482.29] L'[essence] ne peut exister sans cause. En fait, c'est l'adversaire et lui seul qui admet qu'elle n'a pas de cause. Or, il est avéré qu'une [chose] dépourvue de cause n'existe pas, telle une corne d'âne et autres [irréels].

Si [l'adversaire réplique] que [notre argumentation] n'est pas probante à cause de l'espace et des autres [substances][50], [nous dirons qu'il] n'[en est rien][51], [483.1] puisque la réfutation présente vise leur nature d'être à eux aussi, tout comme [celle] du [Soi-même].

Que si [l'adversaire], par désir de dissimuler le vice [de sa position], [en vient à] concéder [que le Soi-même] a une cause, bien que cela contredise ses prémisses : dans ces conditions aussi, la permanence de cette [essence] est compromise[52]. En effet :

entre les diverses substances (Foucher, p. 18). L'«agréable» ou le «plaisir» (*sukha*) est une des huit qualités particulières ou spécifiques de la substance *ātman* (Foucher, tableau, p. 55). Il y a donc «connexion indissoluble» entre *ātman* et *sukhādi*, entre *sukhādi* et *ātman*.

Le terme *samavāya* est diversement traduit (Patti, p. 12). L'expression «connexion indissoluble» est empruntée à Foucher, p. 169. Dans *samavāyi-kāraṇa*, le suffixe *-in-* ajoute sa nuance : le *samavāyi-kāraṇa* est la cause qui possède, qui porte la connexion indissoluble. Cette relation de connexion indissoluble est donc conçue comme établie par l'opération d'une cause *sui generis*, le *samavāyi-kāraṇa*. La traduction «cause inhérente» est de pure commodité.

[47] 482.26 lire *sad-akāraṇatvāt* (tib. 236.4.4 *yod la rgyu daṅ mi ldan pa ñid kyi phyir te*).

[48] C'est-à-dire les substances (*dravya*) des Vaiśeṣika en général.

[49] Sur l'équivalence (partielle) de *bhāva* et de *svabhāva*, v. May, n. 328.

[50] *ākāśādi* = les cinq dernières substances des Vaiśeṣika, sup. p. 224 et n. 34. C'est l'interprétation de Yamaguchi, 363.14. — On pourrait aussi comprendre que l'adversaire essaie de tirer argument de l'existence des inconditionnés (*asaṃskṛta*) dans le bouddhisme. Dans ce cas, la proposition «puisque la réfutation présente vise leur nature d'être à eux aussi» annoncerait la critique de l'*ākāśa* et des deux *nirodha*, qu'Āryadeva et Candrakīrti vont entreprendre à partir de la *kārikā* **205**, inf. p. 229.

[51] 482.30-483.1 lire *iti cet*, *na*, *teṣām* (tib. 236.4.7 *źe na | ma yin te | de rnams* [8] *kyi*).

[52] 483.2-3 lire *evam apy asya hīyate nityatvaṃ yasmāt |* (tib. 236.4.8 *de ltar yaṅ 'di'i rtag pa ñid* [5.1] *ñams par 'gyur te | gaṅ gi phyir*).

[483.3] **203b**. [*Une essence*] *qui a une cause n'existe pas éternelle-*[*ment*].

Il faut comprendre : parce qu'elle a une cause, comme l'agréable etc. — Puisqu'il en est ainsi :

203cd. *Établir l'existence en raison d'une absence de cause, ce n'est pas établir l'existence, a dit le Connaisseur de la réalité.*

[483.6] Le Bienheureux dit en effet :

«Le sage est convaincu que les *dharma* sont relatifs, et ne prend pas appui sur la vue fausse des extrêmes. Il sait que les *dharma* ont des causes, ont des conditions; une nature des *dharma* sans causes ni conditions n'existe pas»[53].

Puisque cet enseignement est conforme aux possibilités logiques (*upapatti*, *'thad pa*) telles qu'on vient de les exposer, il est démontré que le Tathāgata est bien le seul à connaître les choses (*artha*) sans méprise.

[4. Réfutation de la substance en tant qu'incréée (*akṛtaka*)]

[483.9] Autre [argument] : On perçoit un objet créé (*kṛtaka*)[54], tel qu'un pot ou un[e sensation] agréable, comme impermanent. Dès lors on pourra présumer qu'un incréé, Soi-même et autres [substances], sera permanent. — Cette [argumentation] aussi est absurde. En effet, dans cette hypothèse, si l'on a perçu une nature d'être dans le créé, pot, [sensation] agréable, etc., on en vient à [conclure], par la présomption inverse, [que] l'incréé, Soi-même etc., n'a pas nature d'être. Cela, le maître l'établit en disant :

[483.13] **204**. *Si l'incréé est éternel parce qu'on a constaté que le créé est impermanent, alors il faudra bien* [*que*] *l'éternel n'existe pas, si l'on a constaté que le créé a nature d'être !*

Or, ni ce qui n'existe pas n'est permanent, ni une réalité concrète (*vastu*) impermanente n'est un véritable existant.

[§ 4. *Réfutation de l'espace et des autres inconditionnés*]

[1. Discussion générale]

[483.15] Objection : Sont admis, en tant que permanents et ayant nature d'être, l'espace, l'arrêt sans récapitulation et l'arrêt avec récapitulation, dont on peut lire la liste dans les traités de scolastique,

[53] Strophe citée *Pr*. 505.10-13.

[54] «Créé» par l'opération des causes et conditions, de l'acte (*karman*).

et qui sont incréés. Par suite, [cela] étant admis, il devient impossible d'établir l'inexistence de l'incréé. — Erreur encore : en effet :

205. *Les profanes imaginent que l'espace et les autres [inconditionnés] sont permanents. Même par le [biais] mondain, les clairvoyants ne voient pas en eux des objets [réels]* (artha).

[483.20] La désignation-à-usage-pratique (*vyavahāra*) d'«espace» [vise] uniquement la pure absence de matière. Il n'y a donc rien que ce soit qui s'appelle «espace», [et] qui existe sous la forme d'une réalité positive (*vastu*). Mais comme les [objets] matériels, en l'absence d'une matière autre [que celle qui les constitue][55], ne trouvent pas d'obstacle à leur production, c'est cette absence d'une matière autre qu'on appelle «espace» (*ākāśa*), parce que les essences y brillent (kāś*ante*) intensément. Donc, si des [gens] complètement égarés par un enseignement qui[, en fait,] ne va pas plus loin que de donner un nom [à l'espace] — c'est-à-dire, les Vaibhāṣika dans [leurs] traités de scolastique[56] — surimposent la nature de réalité positive (*vastutva*) à ce rien qui n'existe nullement en tant que réalité positive, il ne saurait y avoir là une connaissance exacte. Il n'est donc pas d'une bonne méthode d'en faire une objection qui rendrait impossible ce que nous admettons.

[483.23] En fait, ceux qui sont experts sur la nature propre des catégories, lorsqu'ils emploient la désignation «espace», ne perçoivent pas, même par connaissance mondaine, l'objet de [cette] dénomination[57] comme rien qui soit forme propre. Ainsi [de] la solidité, etc., lorsqu'[on emploie les] dénominations «terre», etc. Bien au contraire, installés dans la connaissance de la nature propre des catégories, c'est en ne percevant aucune réalité positive, ni extérieure ni intérieure, qu'ils percevront la forme propre de cette [réalité positive].

[483.26] On en dira autant de l'arrêt sans récapitulation et de l'arrêt avec récapitulation.

Les [inconditionnés] n'étant rien que ce soit, la permanence ne met en lumière que l'absence de modification[58]; elle n'est pas une affirmation (*vidhāna*). Par conséquent, l'espace et les autres [inconditionnés] ne comportent pas permanence.

[55] Ou d'après Yamaguchi, 366.7 : «d'une matière déterminée» (*tokuyū na shiki* 特有な色). Cf. K. Lav. i 8.

[56] Cette précision manque dans le tibétain, 237.1.4.

[57] Je ne traduis pas *nāma*, qui manque dans le tibétain, 237.1.5.

[58] 483.27 lire *ananyathābhāva-mātra*° (tib. 237.1.7 *gźan du 'gyur ba med pa tsam*).

[2. Critique de la théorie des emplacements (*pradeśa*)] [59]

[483.27] Objection : L'espace est bien permanent, puisqu'il est omniprésent (*vibhu*). Ce qui est impermanent n'est pas omniprésent : par exemple, le pot. — Réponse : Bien que par l'établissement de l'inexistence du non-né [60] soit aussi démontrée implicitement (*arthād*) l'impossibilité de tous les attributs (*ādheya*) [61] qui s'y rapportent, néanmoins [le maître], désireux d'écarter la permanence de l'espace en en réfutant l'omniprésence, [et ainsi] de faire ressortir l'absurdité des opinions de l'adversaire au moyen d'une réfutation [visant] spécialement la forme propre d'une catégorie admise par lui, déclare :

[484.1] **206.** *Ce qu'on appelle «emplacement»* (pradeśa) *ne se trouve pas dans le lieu-des-emplacements* (pradeśin) *tout entier. Par conséquent, très manifestement, il y a encore un autre emplacement dans le lieu des emplacements.*

Les parties de l'espace sont ses emplacements. Par eux, l'espace est le lieu des emplacements [62]. Dans celui-ci, un emplacement contigu à d'autres [ne] se trouve [pas] [63] dans un emplacement contigu à d'autres qu'eux [64]. En effet, si c'était le cas, un pot serait pervadent (*sarvatraga*) tout en [occupant] une place (*deśa*) non distincte de cet [emplacement qui est le sien]. Or, il n'en est rien ; donc l'[hypothèse qui entraînerait cette conclusion] [65] est absurde.

[59] La théorie des *pradeśa* (emplacements, «unités spatiales», Lacombe, *I. Cl.*, II, §2470) est d'appartenance jaina. V. p. ex. : Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1922, p. 74 ; Lacombe, *loc. cit.*

[60] L'«inexistence du non-né» (*ajātasyāsattva*) a été établie par tout le §3 ci-dessus.

[61] Cf. L. Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Paris, 1957, p. 86 s. v. *ādheya* ; et dans B. Jhalakīkar, *Nyāyakośa*, Poona, 1928, p. 122 s.v. *ādheyatā*, une définition quasi-spinozienne : *ādheyam iti pratītiniyāmako dharmaviśeṣaḥ* : «on appelle *ādheya* une qualité distinctive qui régit la compréhension totale» [de l'objet].

[62] 484.3 lire *pradeśy ākāśaṃ*. Le tibétain, 237.2.3, ne recouvre pas exactement le sanscrit.

[63] Je propose de lire en 484.4 *pradeśe* na *vartate*. La négation n'est pas confirmée par le tibétain, qui a en 237.2.4 *phyogs la* ni *gnas so*. Mais elle est quelque peu sollicitée par la *kārikā*, et beaucoup plus par la phrase suivante, notamment par la protase *yadi hi varteta*.

[64] En d'autres termes : un *pradeśa* est limité par l'ensemble des *pradeśa* qui lui sont contigus. Il ne se trouve donc pas dans le *pradeśin* tout entier.

[65] A savoir : que l'emplacement (du pot) se trouvât dans le lieu des emplacements (= l'espace) tout entier, et fût ainsi contigu à d'autres emplacements que ceux qui lui sont contigus. — L'hypothèse est d'ailleurs manifestement absurde ; sa fonction est d'illustrer les apories auxquelles conduit la notion d'un espace discontinu, conçu comme un ensemble d'emplacements. — Au reste, la théorie des Jaina est beaucoup plus nuancée : voir les remarques très sagaces de Masson-Oursel, *loc. cit.* Mais, comme il lui arrive souvent, le Mādhyamika grossit le trait pour faire saillir la conséquence absurde.

[484.5] De plus, si l'emplacement lui aussi se trouvait partout, il aurait lui aussi nature de contenant, comme le lieu des emplacements; il n'aurait donc plus droit à la dénomination d'«emplacement»; et, faute d'emplacement, il n'y aurait plus non plus de lieu des emplacements.

[484.6] Que si, par désir d'éviter cette erreur, on suppose que «ce qu'on appelle emplacement ne se trouve pas dans le lieu des emplacements tout entier», il faudra alors nécessairement admettre que «très manifestement, il y a encore un autre emplacement dans le lieu des emplacements». Et par suite, de même qu'au pot et autres [objets localisés], l'omniprésence ferait défaut au lieu des emplacements, à l'espace [en tant qu'il serait] possesseur d'un emplacement (*pradeśa-vant-*) non pervadent.

[484.8] De plus, aucune [entité] déterminée, dénommée «lieu des emplacements», n'est perçue à part des seuls emplacements rigoureusements distincts les uns des autres. Comment donc le [lieu des emplacements] serait-il permanent, lui dont l'existence n'est pas démontrable? Donc, l'espace n'est pas permanent.

[3. Critique d'un espace continu]

[484.9] Autre argument encore : On ne [peut] admettre que l'[espace] soit le lieu des emplacements, puisqu'il n'a pas de parties. — Dans ces conditions, n'est-il pas vrai que le pot et autres [objets localisés] n'auront même pas de contact avec lui? Pour ces [objets] en effet, le contact [peut avoir lieu] soit par [leur] être tout entier (*sarvātmanā*), soit par une seule place (*eka-deśena*). [Or, il] ne [peut,] tout d'abord, [se produire] par l'être tout entier, car le pot et les autres [objets] seraient pervadents chacun pour soi, par conséquence nécessaire. Il faut donc nécessairement admettre qu'ils sont en contact par un emplacement. Or, à l'admettre, assurément on ne peut manquer de tomber dans l'erreur dite plus haut[66].

[484.13] Puisque des erreurs se présentent par conséquence nécessaire, ainsi qu'on vient de le dire, l'espace n'est pas permanent.

[66] A savoir, que l'espace ne sera plus omniprésent.

[§ 5. *Critique du temporalisme* (kāla-vāda)]

[484.14] Quant au Temporaliste[67], voici son opinion : L'existence réelle du temps s'infère de ce que l'on perçoit le déploiement et la contraction de l'univers [comme] opérés par le temps. En effet, même lorsque les conditions existent, c'est-à-dire le germe, la terre, l'eau, la chaleur, le vent et l'espace[68], on ne perçoit pas l'apparition de la pousse et de ce qui la suit en tout temps, mais seulement en un temps déterminé[69]. Et lorsqu'arrive un temps contraire à la persistance de la [pousse, celle-ci] disparaît. Ainsi donc :

207ab. *L'[entité] par rapport à laquelle on perçoit, dans une essence, développement et cessation,*

[484.18] cette [entité], inférée de la sorte, existe, sous le nom de «temps»; et puisqu'elle existe sans qu'on lui perçoive une cause, elle est permanente.

— Et s'il en est ainsi, ne résultera-t-il pas, de la permanence du temps, que la pousse et autres [effets] dont l'apparition dépend de lui, se produiront à tout moment?

Si l'on supposait que, tout en conservant l'existence, il cesse[70] à un moment donné[71] d'être en opération relativement à [ses] activités [productrices] d'effets, cette [cessation] même entraînera son existence.

[484.20] Si l'on objecte qu'il n'y a pas d'effet à tout moment parce que, tout en existant, [le temps], non plus que le germe et les autres [causes], ne présente le surplus d'existence substantielle requis pour le déploiement de l'effet : même dans cette hypothèse, ce surplus d'existence substantielle requis en lui, étant occasionnel, sera impermanent, tout comme [dans] le germe et les autres [causes][72].

[67] *kāla-vādin*. V. May, n. 320 (réf.). D'après Yamaguchi, p. 376, n. 1, la présente critique s'applique à la substance *kāla* du Vaiśeṣika.

[68] Cf. p ex. *Śālistamba-sūtra*, éd. La Vallée Poussin, 74-75; éd. N. Aiyaswami Sastri, 5-6.

[69] *kadā cid*. Dans le *Śālistamba-sūtra*, *loc. cit.*, cette condition figure sous le nom de *ṛtu*, le temps opportun, le temps voulu.

[70] 484.20 lire *uparata*° (tib. 237.4.2 *log pa*).

[71] 484.19, supprimer le *na* devant *kadā cit*, conformément à la version tibétaine, 237.4.2.

[72] Le sanscrit s'arrête au milieu de cette phrase, dont l'apodose (depuis «même dans cette hypothèse») est traduite sur le tibétain. — 237.4.3 : ... thams cad kyi tshe 'bras bu yod pa ma yin no || *źe na* | *de* [4] *ltar na yaṅ sa bon la sogs pa rnams ltar de'i ruṅ ba'i bdag ñid kyi khyad par de re 'ga' ba ñid yin pa'i phyir mi rtag par 'gyur la* |. On peut restituer : nāsti sarvadā kā*ryam iti ced*, *evam api tasyaiṣo yogyātmātiśayo 'nityo bhavet*, *kādācitkatvāt*, *bījādivat*. — Si le «surplus d'existence substantielle» du *kāla* est impermanent, il y aura quelque impermanence dans la nature même du *kāla*...

BEFEO CXIX 1987

1987. 397

UNIVERSITÄT HAMBURG
Seminar für Kultur und Geschichte Indiens
Grindelallee ... · D 2000 Hamburg 13

ĀRYADEVA ET CANDRAKĪRTI SUR LA PERMANENCE (II)

PAR

JACQUES MAY

Le présent article fait suite à celui qui figure dans *Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte,* Louvain-la-Neuve, 1980 (réf. inf. p. 77). On y trouvera la traduction de la section consacrée à la critique du "temporalisme" (*kāla-vāda*) dans le chapitre IX du *Catuḥśataka* d'Āryadeva et de son commentaire (*vṛtti* ou *ṭīkā*) par Candrakīrti.

Au début de cette section, quelques lignes sont encore conservées en sanscrit. La traduction en aura donc déjà paru dans *Indianisme et Bouddhisme.* On la retrouvera ci-dessous, entre astérisques *–*, pour la commodité du lecteur et la cohérence de la présente contribution.

Le reste du débat sur le *kāla-vāda* n'est conservé qu'en tibétain, à part quelques citations. Il a paru utile de donner, à la suite de la traduction, l'édition critique de cette version tibétaine.

Nous avons proposé, comme il est d'usage, un certain nombre de restitutions sanscrites. La provenance des restitutions insérées entre parenthèses dans la traduction est sommairement indiquée: 1° sans référence, ou suivies du sigle Y, elles sont tirées de l'*Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti* de YAMAGUCHI Susumu 山口益; 2° le sigle H signale celles qui proviennent de l'*Index to the Abhidharmakośabhāṣya* de HIRAKAWA Akira 平川彰; 3° le sigle LCh celles qui sont tirées du *Tibetan-Sanskrit Dictionary* de Lokesh Chandra. Enfin, quelques provenances occasionnelles sont signalées de cas en cas.

Plutôt qu'à la substance *kāla* du Vaiśeṣika[1], le débat se rapporte bien aux théories des *kāla-vādin*, souvent cités mais mal connus. Leur thèse principale, d'après Candrakīrti, paraît être que "le temps est cause de l'univers dans sa diversité" (inf. p. 85). Cette cause est elle-même permanente, alors que son effet, le monde, est "tout impermanent" (p. 87). La discussion souligne les

(1) Cf. Yamaguchi, p. 376, n. 1; *Indianisme et Bouddhisme*, p. 232, n. 67.

apories auxquelles conduit cette "disparité essentielle", incompatible avec tout rapport de caualité.

La critique du *kāla-vāda* s'insère dans le chapitre IX du *Catuḥśataka*, consacré à l'examen de la permanence, parce que la disparité oppose une cause permanente et un effet impermanent. Mais le débat est conçu plus largement, et ouvre souvent sur une critique de la causalité en général. Sont évoqués notamment le rapport de la causalité et de la succession temporelle; et la solidarité essentielle de la cause et de l'effet. Non seulement l'effet ne se définit que par rapport à la cause, mais l'inverse est aussi vrai: l'effet est nécessaire à la définition de la cause, appartient à la nature même de la cause; pour reprendre l'expression abrupte d'Āryadeva, "toutes les causes sont effet". Cette solidarité confirme la relativité de la cause et de l'effet: ni l'un ni l'autre ne peuvent exister par eux-mêmes; leur nature propre, dès le moment qu'on essaie de la poser, enveloppe une "nature par autre chose"[2], et s'avère donc impuissante à se constituer. La notion de cause réelle ou substantielle, "fondée en elle-même", est contradictoire. Pour en revenir au temps, non plus que toute autre chose, il ne peut être cette "cause non causée" dont rêvent les substantialismes. Et son existence n'est pas réelle, mais purement nominale: il est un mot, servant à désigner la continuité apparente des séries karmiques qui constituent le monde.

Candrakīrti a également discuté la question du temps dans le chapitre XIX (*Kāla-parīkṣā*) de la *Prasannapadā*, et au début du chapitre XX[3]. Les points principaux de l'argumentation y sont les suivants: L'existence du temps ne résiste pas à l'"analyse temporelle[4]" en présent, passé, futur; le temps n'est ni immuable[5], ni variable[6]; il ne peut exister en dépendance de phénomènes (*bhāva*) eux-mêmes inexistants; il ne peut même pas fonctionner comme cause coopérante (*sahakāri-kāraṇa*)[7]. Ce dernier argument assure la transition vers la critique du complexe des causes et conditions, qui est le sujet du chapitre XX (*Sāmagrī-parīkṣā*).

OUVRAGES CITÉS — ABRÉVIATIONS

On trouvera aussi certaines références dans les notes. Voir en outre, p. 90–91, les sigles et abréviations employés dans l'appareil critique du tibétain.

a. o. = and others.

Abhidharma-kośa, éd. Pradhan = *Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu*. Edited by P. Pradhan. Patna, K. P. Jayaswal Research Institute, 1967, réimpr.

(2) *para-bhāva*: Nāgārjuna, *MMK* I.3c (=*Pr.* 78.2).

(3) *Pr.* 382–390.13; trad. de Jong, *Cinq chapitres*, p. 37–42.

(4) May, p. 16 et p. 51, n. 7.

(5) *MMK* XIX.5b *sthita; Pr.* 386.1–387.3 *sthita, avasthita, avasthita-svabhāva, vyavasthita, nitya, kūṭastha.*

(6) *asthita*, *MMK* XIX.5a, *Pr.* 386.3 et suiv.

(7) V. inf. n. 20.

1975. (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII.)
Abhidharma-kośa, éd. Dwarikadas Shastri = *Abhidharmakośa and Bhāṣya of Acharya Vasubandhu.* With Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra. Critically edited by Dwarikadas Shastri. Varanasi, Bauddha Bharati, 1970–1973, 4 vol. (Bauddha Bharati Series, 5–7, 9.)
Abhidharma-kośa, trad. La Vallée Poussin = *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu,* traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin. Paris, P. Geuthner, Louvain, J.-B. Istas, 1923–1931, 6 vol. — Réimpr.: Louis de La Vallée Poussin. L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduction et annotations. Nouvelle édition anastatique présentée par Etienne Lamotte. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1971, 6 tomes (= MCB, vol. XVI). - Dans les références, les chiffres romains renvoient aux chapitres. - V. aussi: K. Lav.
Bacot, Jacques, *Grammaire du tibétain littéraire.* Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1946–1948, 2 vol.
Bhattacharya = *The Catuḥśataka of Āryadeva.* Sanskrit and Tibetan texts with copious extracts from the Commentary of Candrakīrtti. Reconstructed and Edited by Vidhushekhara Bhattacharya. Part II [seule parue]. Calcutta, Visva-Bharati Book-shop, 1931. (Visva-Bharati Series N° 2.)
BHSD = Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Volume II: Dictionary.* New Haven, Yale University Press, 1953. Réimpr.: Delhi, M. Banarsidass, 1970, 1972.
BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London.
Buddhist Thought and Asian Civilization. Essays in Honor of Herbert V. Guenther on his sixtieth birthday. Emeryville (California), Dharma Publishing, 1977.
Catuḥśataka-vṛtti, éd. HPS. Voir: HPS.
de Jong, *Cinq chapitres* = *Cinq chapitres de la Prasannapadā.* Par J. W. de Jong. Paris, P. Geuthner, 1949. (Buddhica. Première série: Mémoires. Tome IX.)
GOS = Gaekwad's Oriental Series, Baroda.
H = *Index to the Abhidharmakośabhāṣya.* Part I: Sanskrit-Tibetan-Chinese. Part II: Chinese-Sanskrit. Part III: Tibetan-Sanskrit. By Akira HIRAKAWA a. o. Tōkyō 東京, Daizō Shuppan 大蔵出版, 1973–1978, 3 vol.
Hōbōgirin 法寶義林, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Tōkyō, Maison franco-japonaise, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1929–   , 5 fascicules parus.
HPS = *Catuḥśatikā by Arya Deva*, ed. by Haraprasād Shāstrī. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. III, N° 8, Calcutta, 1914, p. 449–514.
I. Cl. = Renou, Louis, et Jean Filliozat. *L'Inde Classique.* Manuel des études indiennes. T. I: Paris, Payot, 1947 (Bibliothèque scientifique). T. II: Paris, Imprimerie Nationale, Hanoï, Ecole française d'Extrême-Orient, 1953 (= Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Vol. III).
Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte. Louvain-la-Neuve, Univ. Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1980. (Publ. de l'Institut orientaliste de Louvain, 23.)
Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch hrsg. v. Otto Böhtlingk. 2. Aufl., St.

Petersburg, 1870–1873; Neudruck, Osnabrück, O. Zeller, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1966, 3 vol.

K. Lav. = *Abhidharma-kośa*, trad. La Vallée Poussin (v. ci-dessus).

Lacombe, Olivier. *L'absolu selon le Védânta.* Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja. Paris, P. Geuthner, 1937. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, tome 49.)

Lamotte, Etienne. *Histoire du bouddhisme indien* des origines à l'ère Śaka. Louvain, 1958, réimpr. 1967.

Lamotte, *Traité* = *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra).* Par Etienne Lamotte. Louvain, 1944–1980, 5 vol.

Lamotte, Etienne, *Le Traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa.* MCB IV, Bruxelles, 1936, p. 151–288.

LCh = *Tibetan-Sanskrit Dictionary* [. . .] by Lokesh Chandra. New Delhi, 1959–1961, 12 vol. (Śatapiṭaka, 3.) Réimpressions en 2 vol., Kyōto 京都, Rinsen 臨川 Book Company, 1971, 1976.

May = *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti*: douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés [. . .] d'une édition critique de la version tibétaine, par Jacques May. Paris, A. Maisonneuve, 1959. (Thèse de Lettres, Université de Lausanne. – Collection Jean Przyluski, tome II.)

MCB = *Mélanges chinois et bouddhiques*, publiés par l'Institut belge des hautes études chinoises, Bruxelles.

Mimaki, *Réfutation bouddhique* = MIMAKI Katsumi 御牧克己, *La Réfutation bouddhique de la permanence des choses* (sthirasiddhidūṣaṇa) *et la Preuve de la momentanéité des choses* (kṣaṇabhaṅgasiddhi). Paris, Institut de civilisation indienne, 1976. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, fascicule 41.)

MMK = *Mūlamadhyamakākārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti.* Publié par Louis de La Vallée Poussin. St-Pétersbourg, 1903–1913. (Bibliotheca Buddhica, 4.) Réimpr.: Osnabrück, Biblio Verlag, 1970. – La mention *MMK* renvoie exclusivement aux *kārikā* de Nāgārjuna. Cf. *Pr.*

Pr., Prasannapadā: renvoie au même ouvrage que *MMK*, dans son ensemble, ou plus particulièrement au commentaire de Candrakīrti.

q. v. = *quod vide*, voir sous le terme précité.

(réf.): cette mention, suivant une référence, signifie qu'on en trouvera d'autres à l'endroit indiqué.

s. v., ss. vv. = *sub voce, sub vocibus*, renvoi à un ou plusieurs mots d'un dictionnaire ou d'un index.

Śālistamba-sūtra:

—éd. La Vallée Poussin = La Vallée Poussin, Louis de. *Bouddhisme, Etudes et matériaux,* [II:] *Théorie des douze causes.* Gand, E. van Goethem, Londres, Luzac, 1913. (Université de Gand, Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres, 40e fascicule.)—P. 68 à 90: édition du texte sanscrit du *Śālistamba-sūtra.* P. 90 à 108: édition de la version tibétaine;

—éd. Sastri = *Ārya Śālistamba sūtra* [. . .] Edited with Tibetan version, notes and introduction, by N. Aiyaswami Sastri. Madras, Adyar Library,

1950 (Adyar Library Series, N° 76);
—éd. Vaidya = *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha, Part I.* Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga, 1961. (Buddhist Sanskrit Texts, N° 17.) – P. 100 à 106.

Tattva-saṃgraha = *The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita* [. . .] Ed. by E. Krishnamacarya. Baroda, 1926, 2 vol. (GOS, N° 30, 31.)

Tattva-saṃgraha, trad. G. Jhā = *The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita, with the Commentary of Kamalaśīla.* Translated by Ganganatha Jha. Baroda, 1937–1939, 2 vol. (GOS, N° 80, 83.)

Tib. Trip. = *The Tibetan Tripiṭaka.* Peking Edition, kept in the Library of the Ōtani University. Reprinted [in phototype. . .] Ed. by Daisetz T. Suzuki. Tōkyō, Kyōto, 1955–1961, 168 vol.

Vaidya = Vaidya, P. L. *Etudes sur Āryadeva et son Catuḥśataka,* chapitres VIII-XVI. Paris, P. Geuthner, 1923.

Warder, A. K. *The Concept of a Concept,* in *Journal of Indian Philosophy,* I, Dordrecht, 1970–1972, p. 181–196.

Y = YAMAGUCHI Susumu. *Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti.* Part I: Sanskrit-Tibetan. Part II: Tibetan-Sanskrit. Kyōto, Heirakuji Shoten 平樂寺書店, 1974, 2 vol.

Yamaguchi = YAMAGUCHI Susumu. *Gesshō-zō Shihyakuron-chūshaku Hajō-hon no kaidoku* 月稱造四百論註釋破常品の解讀. [Japanese] Translation and Annotation on the Chapter 'Negation of eternal things' in Candrakīrti's Catuḥśataka-ṭīkā. Suzuki Gakujutsu Zaidan Kenkyū Nempō 鈴木學術財團研究年報, Annual of Oriental and Religious Studies, N° 1, Tōkyō, 1964, p. 13–35.

Réimprimé (sous son titre japonais seulement) dans: *Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku Bunshū* 山口益佛教學文集 ["Recueil d'articles d'études bouddhiques par Yamaguchi Susumu"], Tōkyō, Shunjūsha 春秋社, 1972–1973, 2 vol.: p. 349–403 du vol. II (699–753 de la pagination continue).

YAMAGUCHI Susumu, *Seshin no Jōgōron* 世親の成業論 ["Le Traité de l'établissement de l'acte de Vasubandhu"], Kyōto, Hōzōkan 法藏館, 1951.

* * *

QUATRE CENTURIES
SUR LA PRATIQUE DE L'AJUSTEMENT INTÉRIEUR
PAR LES ÊTRES À ÉVEIL
CHAPITRE NEUVIÈME, INTITULÉ:
RÉFUTATION DE L'OBJET PERMANENT[8]

[suite]

[§ 5. *Critique du temporalisme* (kāla-vāda)]

[1. Le temps, cause permanente]

*[HPS 484.14] Quant au Temporaliste, voici son opinion: L'existence réelle du temps s'infère de ce que l'on perçoit le déploiement et la contraction de l'univers [comme] opérés par le temps. En effet, même lorsque les conditions existent, c'est-à-dire le germe, la terre, l'eau, la chaleur, le vent et l'espace, on ne perçoit pas l'apparition de la pousse et de ce qui la suit[9] en tout temps, mais seulement en un temps déterminé. Et lorsqu'arrive un temps contraire à la persistance de la [pousse, celle-ci] disparaît. Ainsi donc:

207ab. *L'[entité] en présence de laquelle on perçoit, dans une essence*[10]*, développement et cessation,*

[484.18] cette [entité], inférée de la sorte, existe, sous le nom de "temps"; et puisqu'elle existe sans qu'on lui perçoive une cause, elle est permanente[11].

—Et s'il en est ainsi, ne résultera-t-il pas, de la permanence du temps, que la pousse et autres [effets] dont l'apparition dépend de lui, se produiront à tout moment?

Si l'on supposait que, tout en conservant l'existence, il cesse à un moment

(8) HPS 485.16.

*-*Début de la critique du *kāla-vāda*, cf. *Indianisme et Bouddhisme* p. 232; sup., p. 75.

(9) Cf. *Śālistamba-sūtra*, éd. La Vallée Poussin, 73 = éd. Vaidya, 101.11–13; *bījād aṅkuraḥ, aṅkurāt pattram, pattrāt kāṇḍam, kāṇḍān nālam, nālād gaṇḍaḥ, gaṇḍād garbham, garbhāc chūkaḥ, śūkāt puṣpam, puṣpāt phalam.* Soit à peu près la séquence suivante: germe, pousse, feuille, tige, creux de la tige, noeud, bouton, calice, fleur, fruit. L'interprétation de *garbha* par "bouton" est peu sûre; le tibétain (éd. La Vallée Poussin, 94.3) a *sñiṅ po*, un équivalent habituel et plus ou moins mécanique de *garbha*.

(10) Le texte sanscrit de la *kārikā* **207** commence par *yasmin bhāve* (HPS 484.17). Mais le tibétain montre clairement qu'il faut disjoindre *yasmin* et *bhāve*: il a *gaṅ źig yod na dṅos po la*, qui se restituerait par *yasmin sati bhāve*; cf. Bhattacharya, p. 38, Vaidya, p. 78, confirmés par les xylographes.

(11) Si le temps existe "sans qu'on lui perçoive une cause", donc en lui-même, il est permanent: la permanence est un attribut de l'être en soi.

donné d'être en opération relativement à [ses] activités [productrices] d'effets, cette [cessation] même entraînera son inexistence[12].

[484.20][13] Si l'on objecte qu'il n'y a pas d'effet à tout moment parce que, tout en existant, [le temps], non plus que le germe et les autres [causes], ne présente l'excédent d'existence substantielle[14] requis pour le déploiement de l'effet: même dans cette hypothèse, cet excédent d'existence substantielle requis en lui étant occasionnel (*res 'ga' ba ñid yin pa'i phyir* = *kādācitkatvād* H), [le temps] sera impermanent, tout comme le germe et les autres [causes]*; or, comment se passer de l'hypothèse qu'il est permanent[15]?

Que si l'on pense que l'[essence dont il est question dans l'aphorisme 207a, et] qui dépend [aussi] d'autres conditions [que le temps][16], n'existe pas en tout temps, [c'est-à-dire] sans leur présence: même dans ce cas, nécessairement,

207c. *l'[entité dont il est question dans l'aphorisme 207a] se trouvera dépendre d'autre chose,*

parce qu'elle existe[ra] si les conditions existent, n'existe[ra] pas si les conditions n'existent pas, et, même après être venue à l'existence, retourne[ra] à l'inexistence. Elle deviendra dépendante d'autre chose parce qu'elle [sera] dépendante des [conditions] dont le développement et la cessation de l'[essence] sont [eux-mêmes] dépendants[17]. Par conséquent, pas plus que la pousse etc., elle ne transcende la nature d'effet. [Le maître] l'établit en disant:

207d. *Donc elle sera effet elle aussi.*

Etant effet, elle sera bel et bien impermanente, comme la pousse etc[18].

Par conséquent, en écartant la permanence de ce[tte entité, le] temps, on écarte son existence en tant que réalité substantielle (*dṅos po* = *vastu*)[19].

(12) Lapsus dans *Indianisme et Bouddhisme*, p. 232: lire "inexistence" au lieu de "existence". – Pour sauver le temps, cause permanente, l'adversaire dissocie ici l'existence, solidaire de la permanence, et l'activité, nécessaire à la nature de cause. Mais le Mādhyamika ne peut admettre cette dichotomie: en vérité d'enveloppement, n'existe que ce qui est actif. V. May, n. 25.

(13) Début de l'édition critique du tibétain, inf. p. 92 et n. 1.

(14) *ātma-atiśaya*, tib. *bdag ñid kyi khyad par*. Cf. inf. p. 89, où je restitue *bdag ñid kyi khyad par* par *ātma-viśeṣa*. – La notion d'*atiśaya*, "excédent" (*I. Cl.* II, § 1409) ou "élément adventice" (Mimaki, *Réfutation bouddhique*, p. 62), paraît assez voisine de la notion scolastique d'éminence. Cf. *Tattva-saṃgraha* 117.10, trad. G. Jhā, vol. I, p. 202 (*ādheyātiśaya* = "additional properties"). Comme élément d'explication de la causalité, on la retrouve dans le Vedānta, *I. Cl.*, loc. cit. Cf. O. Lacombe, *L'absolu selon le Vêdânta*, p. 72.

(15) *de yaṅ ci'i phyir thams cad kyi tshe mi 'dod* = *sa ca kuto na sarvadeṣyate*. *Ci'i phyir* = *kutas*, LCh. Cette hypothèse est indispensable, puisqu'elle constitue la base même de la théorie des Kālavādin.

(16) Par exemple, pour la pousse, ces conditions sont: le germe, la terre, l'eau, la chaleur, le vent et l'espace (HPS 484.15, *Indianisme et Bouddhisme*, p. 232 = ci-dessus, p. 80).

(17) Il y a, entre l'"essence" et l'"entité en présence de laquelle on perçoit, dans cette essence, développement et cessation", une relation suffisamment étroite pour que, si l'essence est relative, sa relativité se communique à l'"entité", c'est-à-dire au temps.

(18) En d'autres termes, il est impossible d'admettre une "cause ou condition en qualite de témoin", en présence de laquelle un processus se déclencherait sans qu'elle y fût elle-même impliquée. Cette critique est ici dirigée contre le temps, supposé être une condition de cette nature; mais elle pourrait aussi bien valoir, par exemple, contre le Puruṣa du Sāṃkhya.

(19) Sur l'importance du terme *vastu* dans tout ce chapitre IX, voir *Indianisme et Bouddhisme*, p. 220, n. 14.

[2. Le temps, cause impermanente]

Mais on ne prouve pas que le temps n'existe en aucune manière. En effet, on peut l'admettre en tant que cause coopérante[20]. Car une stance dit:

"Les actes des êtres incarnés ne périssent point, même en cent périodes cosmiques. Rencontrant la somme [des causes et conditions] et le temps [favorable], ils mûrissent en fruits"[21].

[3. Le temps, cause réelle]

Certains, parce qu'ils ignorent le sens [véritable] de la désignation [faite] au moyen du [mot "]temps["][22], ne comprennent pas qu'il est un simple nom

(20) Dans l'analyse du Kālavādin (HPS 484.14–18), le temps apparaissait comme une cause privilégiée en face des autres conditions, le germe, la terre, l'eau, la chaleur, le vent et l'espace. Le Bouddhiste ne rejette pas du tout la fonction causale du temps; mais le temps n'est qu'une cause coopérante – donc insubstantielle et impermanente – parmi d'autres. On rejoint ici l'analyse classique du *Śālistamba-sūtra* en six conditions, qui opèrent par concours (*samavāya*) et sont donc toutes des causes coopérantes. Le temps y figure en sixième, sous le nom de *ṛtu*, le temps opportun, le temps voulu. V. *Śālistamba-sūtra*, éd. La Vallée Poussin, 74.8 et suiv. = éd. Vaidya, 101.20 et suiv.

Plus loin, dans le commentaire de la *kārikā* 209ab (cf. ci-dessous n. 44), l'analyse privilégiera quand même le germe, cause génératrice (*janaka-hetu*) ou cause fondamentale (*mūla-kāraṇa*), en face des autres causes coopérantes.

Dans le présent passage, Candrakīrti paraît concéder l'existence (relative) du temps à titre de cause coopérante. La critique de *Pr.* 390.1-13, trad. de Jong, *Cinq chapitres*, p. 43, est plus radicale: même cette possibilité y est niée.

Sahakāri-kāraṇa, "cause coopérante" plutôt que "cause auxiliaire", cf. May, n. 422. – Le terme *samavāya*, mentionné ci-dessus à propos du *Śālistamba-sūtra*, n'y a, bien entendu, pas la valeur technique qui est la sienne dans le Vaiśeṣika. Sur cette dernière, cf. *Indianisme et Bouddhisme*, p. 226, n. 46.

(21) *na praṇaśyanti karmāṇi kalpa-koṭi-śatair api | sāmagrīṃ prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehinām ||*

Cette stance est citée deux fois dans la *Prasannapadā*: *a. Pr.* 324.1–2 et n. 1 (réf.), trad. Lamotte, MCB IV, Bruxelles, 1936, p. 280 (cf. Lamotte, ib., p. 152, 225–226 et n. 48); *b. Pr.* 390.9–10, trad. de Jong, *Cinq chapitres*, p. 43. – Cf. Lamotte, *Traité*, I, p. 347, II, p. 1083. Yamaguchi, p. 376, n. 4, renvoie à son *Seshin no Jōgoron*, p. 142–144.

(22) *dus la brten nas brtags pa'i don mñon par ma śes pa ñid kyis*. On peut restituer: *kālam upādāya prajñapty-arthānabhijñatayā* (cf. Y ss. vv. *brten nas brtags pa*, *mñon par ma śes pa ñid*).

En principe, *brtags pa* traduit *kalpanā*, ou *kalpa* dans les composés *vikalpa* et *parikalpa*; *btags pa* traduit *prajñapti*. Mais en fait, dès les textes traduits du sanscrit – les textes Mādhyamika tout au moins –, on trouve souvent *brtags pa* là où on s'attendrait plutôt à *btags pa* (mais non l'inverse). V. notamment Y ss. vv. *upādāya, prajñapti*. Favorisée par la précoce homonymie de *btags pa* et *brtags pa* dans la langue parlée, la confusion s'est perpétuée dans la tradition tibétaine. D'ailleurs les termes *kalpanā* et *vikalpa* d'une part, *prajñapti* de l'autre, sont voisins. *Kalpanā* et *vikalpa* désignent l'opération de "construction", de "construction différenciatrice" qui est la fonction essentielle de l'esprit empirique; ils désignent aussi le concept ou le "construct", comme proposait de dire P. Mus, à la constitution duquel aboutit cette opération. Dans le langage, au niveau de la "pratique-verbale" (*vyavahāra*) qui est celui de la vérité d'enveloppement (*saṃvṛti-satya*), la désignation de l'objet, ou le terme servant d'expression verbale au concept ainsi construit, fonctionnent comme instruments d'information: ils sont *prajñapti*, ils "font connaître" l'objet ou le concept, ils en donnent "information". Toutes ces connotations, "nom", "désignation",

(*miṅ tsam* = *nāma-mātraka* Y, *saṃjñā-mātraka* H)[23]. Ils disent:

"Le temps fait mûrir les éléments. Le temps ravit les créatures. Le temps réveille ceux qui dorment. Il est très difficile de passer au delà du temps"[24].

"information", sont donc contenues dans le terme de *prajñapti*. De plus, entre *kalpanā* et *prajñapti*, la démarcation n'est pas aussi rigoureuse qu'entre "concept" et "terme", et A. Warder, qui dans son article *The Concept of a Concept* (*Journal of Indian Philosophy*, I, Dordrecht, 1970–1972, p. 181–196), a étudié la notion de *paññatti* dans la tradition pāli, traduit *paññatti* (ou *prajñapti*) par "concept", "because that appears to be the nearest English equivalent to it as used in the Buddhist schools" (p. 182), tout en faisant observer que "the development of the concept of a 'concept' by Buddhist philosophers was [...] not inevitable" (ib.).

Kālam upādāya prajñapti, "la désignation au moyen du temps". *Upādāya prajñapti* est, avec *śūnyatā*, *vikalpa*, *adhyāropaṇa*, *prapañca*, une des quelques notions opératrices capitales du Mādhyamika. Sa théorie reste à faire. Voir Mervyn Sprung, *Non-Cognitive Language in Mādhyamika Buddhism*, in *Buddhist Thought and Asian Civilization*, p. 241–253; et quelques indications dans *Hōbōgirin*, fasc. V, p. 462.

Aux traductions "désignation métaphorique" (May) ou "Dénomination-métaphorique" (*Hōbōgirin*), j'ai préféré ici la traduction plus littérale de "désignation au moyen de". Candrakīrti ne précise pas ce qui est "désigné au moyen du temps". On peut dire peut-être ceci: En vérité d'enveloppement, le terme de "temps" se rapporte à la continuité apparente des séries karmiques qui constituent le monde, aussi bien le monde réceptacle (*bhājana-loka*) que le monde des êtres (*sattva-loka*). Du point de vue de la vérité absolue, le temps, comme tout l'ensemble de la vérité d'enveloppement, objets, "constructs", désignations, renvoie à la vacuité, laquelle est elle-même, aussi bien, désignation métaphorique (*MMK* XXIV.18; *Hōbōgirin*, loc. cit.; Warder, loc. cit.). Soumis à l'analyse rationnelle (*vicāryamāṇa*, May index s. v.), le temps s'avère ne pouvoir exister en tant que tel: donc il désigne ou fait connaître sa propre inconsistance, son absence de nature propre. Bref, en vérité d'enveloppement, la *prajñapti* renvoie à un objet ou à un concept; en vérité absolue, elle renvoie à la vacuité.

Une des manières possibles d'"ignorer le sens véritable de la désignation faite au moyen du mot temps", c'est de prendre pour une réalité la continuité apparente qu'il désigne. Le temps est dès lors substantialisé, "hypostasié" (*parikalpita*); il apparaît comme permanent, cause non causée du devenir. C'est l'erreur que va combattre ici Candrakīrti.

On pourrait aussi restituer: *kālam upādāya prajñapyamānārthānabhijñatayā*: "parce qu'ils ne connaissent pas la réalité désignée au moyen du temps". La réalité que désigne le temps, c'est le *paramārtha*, consistant d'ailleurs en l'inconsistance de toutes les désignations et choses qui renvoient à lui. *Artha* serait alors synonyme de *paramārtha*.

(23) Cf. le *sūtra* cité à la fin du chapitre XIX (*kālaparikṣā*) de la *Prasannapadā*, *Pr.* 389.5–6 (non représenté dans la version tibétaine, cf. *Pr.* 388, n. 5; de Jong, *Cinq chapitres*, p. 115): *pañcemāni bhikṣavaḥ saṃjñāmātraṃ pratijñāmātraṃ vyavahāramātraṃ saṃvṛtimātraṃ yad utātito 'dhvānāgato 'dhvākāśaṃ nirvāṇaṃ pudgalaś ceti*. Trad. de Jong, op. cit., p. 42–43: "Il y a, ô moines, cinq choses qui ne sont que des noms, des désignations, des expressions de la vie quotidienne, et qui ne relèvent que du plan mondain, à savoir, le passé, l'avenir, l'espace, l'individu et le Nirvāṇa." Le temps est représenté, dans cette énumération, par *atīto 'dhvā* et *anāgato 'dhvā*. – La Vallée Poussin, K. Lav. iv, p. 5, n. 2, cite un libellé du même *sūtra* qui ajoute *sahetuko vināśaḥ*, la destruction pourvue de cause, entre *anāgato 'dhvā* et *ākāśam*. D'après cette note, il s'agirait d'"un Sūtra des Sautrāntika".

(24) *kālaḥ pacati bhūtāni kālaḥ saṃharate prajāḥ* |
kālaḥ supteṣu jāgarti kālo hi duratikramaḥ ||

Stance à valeur de proverbe, recueillie dans les *Indische Sprüche*, N° 1688; citée *Pr.* 386.6–7, trad. de Jong, *Cinq chapitres*, p. 40–41; Lamotte, *Traité*, I, p. 76 et n. 2. Le *Traité* la rapporte aux Shijing 時經, "Kālasūtra". Je ne connais pas d'ouvrage portant ce titre. Cf. Kanakura Enshō (ou Yenshō) 金倉圓照, *Indo tetsugaku Bukkyōgaku kenkyū*, I, Bukkyōgaku hen インド哲學佛教學研究, I, 佛教學篇 ["Etudes de philosophie indienne et de bouddhologie, Vol. I, Bouddhologie"], Tōkyō 東京, Shunjūsha 春秋社, 1973, p. 216, et n. 22 p. 221. – Il y a des variantes, notamment en *c*, où je m'en tiens au libellé tibétain tel que plus bas.

Ils imaginent[25] que le temps est permanent. Nous allons les réfuter ci-après.

Comme le temps est désigné sur la base[26] des essences (*dṅos po* = *bhāva*), il ne transcende pas l'existence nominale (*brtags par yod pa* = *prajñapti-sat*), non plus que la maison[27].

D'autre part, celui qui dit que le temps est cause, lorsqu'il imagine que le temps a nature (*dṅos po* = °*bhāva*) de cause dans le développement de l'univers (*'gro ba* = *jagat*), se trouve admettre [du même coup] qu'il est réellement (*don gyis* = *arthatas*) effet. Comment cela se fait-il? C'est que:

208. *Sans l'effet, la cause n'a pas nature de cause*[28]. *Donc, toutes les causes sont effet, par conséquence nécessaire.*

Ce qui est inactif ne peut avoir nature de cause[29]. Donc, la chose (*dṅos po* = *padārtha*)[30] ici dénommée "cause" n'existe nullement en tant que telle. Par suite, puisque [seule] une chose qui est cause de la production[31] d'un effet acquiert la nature de cause, comment ne serait-elle pas l'effet de son propre effet? Or, si elle est effet, comment pourrait-elle être permanente? [il en va d'elle] comme [de] la pousse et autres [effets impermanents]. Ainsi donc, puisqu'il n'existe pas de catégories fermement établies (*rnam par gnas pa* = *vyavasthita*)[32] de cause et d'effet, ni l'un ni l'autre n'ont d'existence fondée en nature propre.

Mais soit l'objection suivante: N'est-il pas vrai (*ma yin nam* = *nanu*) que ce qu'on appelle "effet" se produit après que la cause s'est produite; que, par exemple, la pousse se produit quand le germe existe, mais que le germe ne se produit pas quand la pousse existe; et que par conséquent la cause n'a pas nature d'effet[33]?

(25) Je propose ici l'émendation *rtog* (inf. p. 93, n. 2). On sait que *rtog pa* et *rtogs pa*, bien que désignant deux modes de connaissance et de pensée opposés, sont fréquemment pris l'un pour l'autre en tibétain, où ils ont depuis longtemps la même prononciation. Voir Y ss. vv. *rtog pa*, *rtogs pa*. Sur le rapport sémantique de ces deux vocables, v. Bacot, *Grammaire du tibétain littéraire*, vol. I, Paris, 1946, p. 57, n. 1. En principe, *rtog pa* traduit *kalpanā*, l'imagination, la construction de l'esprit (inadéquate); *rtogs pa* traduit *adhigama* ou *avabodha*, la compréhension (adéquate).

(26) "Sur la base de", autre nuance de sens de l'absolutif *upādāya* traduit tout à l'heure par "au moyen de"; tib. *brten nas*, "en s'appuyant sur". La base (*upādāna*) fournie par les essences (*bhāva*) à la désignation (*prajñapti*) "temps" est d'ailleurs elle-même des plus fragiles, et se résout finalement en vacuité, tout comme les désignations auxquelles elle peut servir de base (principalement *ātman*, *skandha*; *kāla* allégué ici).

(27) "Maison" est une pure désignation d'un assemblage de parties. L'exemple le plus illustre est celui du char (*ratha*), célèbre surtout par un passage du *Milinda-pañha*. D'une manière analogue, "temps" est une pure désignation de la continuité (illusoire) des séries (*saṃtāna*, *prabandha*) karmiques, faites de *bhāva* dont la succession instantanée donne l'illusion de la continuité.

(28) L'effet est nécessaire à la définition de la cause en tant que telle; il fait partie intégrante de l'essence de la cause. – Sur l'effet, "cause de la causalité de la cause": May, n. 190 (réf.). (Dans Bhattacharya, p. 41, n. 1, lire 337 au lieu de 557.)

(29) Plus bas, la cause est définie comme une "activité de production d'effet". V. n. 38.

(30) *Padārtha*, à la fois chose et catégorie: ici, non pas seulement la catégorie de cause, mais la chose où s'exemplifie cette catégorie; ou l'essence (*dṅos po* = *bhāva*) qui a pour nature d'opérer en tant que cause.

(31) Je rappelle que "production" est à prendre dans le sens neutre, comme le substantif du verbe "se produire". Cf. May, index s.v. *utpāda*, et n. 257.

(32) *Vyavasthita*: May, index s. v.

(33) Dans cette thèse de l'adversaire, la cause enveloppe l'effet, mais n'est pas déterminée

—Cela non plus n'est pas. En effet, si l'on suppose que le phénomène (*dṅos po* = *bhāva*)[34] qui reçoit le nom de "germe" est antérieur à la naissance de la pousse, on pourra supposer soit qu'il [en] est cause, soit qu'il n'[en] est pas cause; car il n'y a pas d'autre hypothèse [possible en] troisième. Or: tout d'abord[35], il serait absurde que la [pousse] naisse d'une [chose] qui ne sera (*'gyur ba* = °*bhāvin*) [finalement] pas [sa] cause, non plus que le feu et autres ["non-causes" de la pousse]. Et d'autre part la nature de cause se définit, comme on l'a vu, par la production bien achevée d'un effet[36]. Donc, [le phénomène qui devrait se constituer comme cause] ne peut exister antérieurement à l'effet.

Si l'on suppose qu'une [chose pourrait] être effet sans être consécutive (*rjes su 'gro ba* = *anugam*-H)[37] à une activité de production d'effet (*'bras bu skye ba'i bya ba* = *kāryotpatti-kriyā*)[38], dans ce cas on en arriverait (*gyur* = *āpad*-) à ce que tout fût effet de tout[39]. Or il n'en est rien[40]. Par conséquent, la cause n'a pas une existence fondée en elle-même, indépendamment de l'effet, puisque l'absence de causalité[41] s'ensuivrait par conséquence nécessaire. Il est donc irréprochable de dire que

[208cd] "toutes les causes sont effet, par conséquence nécessaire".

[4. Le temps, cause par modification]

Si, comme le disent les Temporalistes, le temps est cause de l'univers dans sa diversité (*'gro ba sna tshogs* = *vicitra-jagat* Y, *jagad-vaicitrya*[42],) dans ce cas il

par lui dans son essence; en fait, la cause est plus que l'effet (cf. la notion d'*atiśaya*, sup. n. 14).

(34) *Bhāva*, "essence" ou "phénomène": May, p. 15, et p. 93 n. 204.

(35) Le second terme de l'alternative est pris en premier.

(36) "Comme on l'a vu" cherche à rendre la nuance de la particule *čig*; "bien achevée", celle du parfait *skyes* (que Yamaguchi, p. 372.18, traduit *shōjita* 生じた).

(37) Ou peut-être "conforme": Yamaguchi p. 372.19 *junnō* 順応. Mais l'argument de la conformité semble plutôt intervenir par la suite. Ici, il s'agit simplement de ce que, d'une part, la cause ne peut être antérieure à l'effet, et que, d'autre part, l'effet doit être postérieur à la cause. On aboutit à un paradoxe doublé d'une aporie. Ce résultat se présente en conséquence nécessaire de l'hypothèse que "la cause n'a pas nature d'effet", ou, en termes plus radicaux, qu'elle existe en elle-même. Donc l'hypothèse n'est pas tenable.

(38) C'est-à-dire à une cause, cf. sup. n. 29.

(39) L'effet sera dès lors défini par sa relation de "non-consécution à une activité de production d'effet". Or, cette relation, il la soutient avec n'importe quoi. Donc, l'effet (tout effet) sera effet de n'importe quoi. C'est la conséquence nécessaire de *sarvataḥ sarva-saṃbhava*, "production de tout à partir de tout", confusion de la causalité.

(40) Le *sarvataḥ sarva-saṃbhava* est contraire à l'expérience, qui montre que des effets déterminés se produisent à partir de causes déterminées. Cf. *Indianisme et Bouddhisme*, p. 218, n. 4; et sur l'importance de l'accord avec l'expérience, May, index s. v. *dṛṣṭa; Hôbôgirin*, V, p. 476b24–30, 475b39–45.

(41) A la conséquence nécessaire de *sarvataḥ sarva-saṃbhava*, confusion de la causalité, se substitue ici celle plus générale d'*ahetukatva*, absence de causalité. Si la cause (dans le cas particulier, le temps) est réelle, si elle existe en elle-même, indépendamment de l'effet, le rapport de causalité et ses termes sont compromis de plusieurs manières. La cause n'est plus cause (**208a**). La cause n'est plus antécédente à l'effet. L'effet est effet de n'importe quoi. Toutes ces conséquences nécessaires sont ici désignées globalement par le terme de *ahetukatva* (tib. *rgyu med pa can ñid*).

(42) Cf. *Abhidharma-kośa* iv.1 *loka-vaicitryam* = *'jig rten sna tshogs*. Sanscrit: éd. Pradhan 192.5,

devra nécessairement présenter une modification qui aura une forme (*ṅo bo*) différente de l'état (*gnas skabs* = *avasthā*) antérieur, et [dont le rôle sera] précisément de favoriser la production des effets. En effet, dans le monde,

209ab. *[C'est] en subissant une modification [que] la cause devient cause d'autre chose*[43].

Ce que [le maître] veut ici désigner par "cause", c'est uniquement le générateur (*skyed par byed pa* = *janaka*)[44] en forme de germe, en conformité (*rjes su byed pa* = *anukārin*) avec le but (*don* = *artha*) duquel un effet doit finalement se produire. Il faut se référer à la définition (*źes bya bas* = *ity anena*, cf. *Pr.* 466.1): "La cause, c'est ce par quoi [une chose] est fait[e]"[45]. Quant à la terre et aux autres [causes coopérantes, elles représentent], en tant que causes, le travail d'approche [tendant] à réaliser l'état [de choses] favorable à la production de l'effet spécifique de la cause fondamentale; [elles ont] forme de facteurs [de ce travail].

Or, [c'est] après avoir subi une modification de son essence propre (*raṅ ñid* = *svātman*) [que] la cause fondamentale, c'est-à-dire le germe, prend nature de cause de la pousse; et non pas sans avoir quitté son état premier. Dans ces conditions, si [c'est] le temps [qui] a créé l'univers dans sa diversité, il devra alors nécessairement lui aussi, pour produire [cet] effet, abandonner son état antérieur, de si loin qu'il soit établi, et prendre un état modifié, favorable à la production de l'effet. Par conséquent, le temps est bel et bien impermanent, comme le germe. C'est ce que dit [le maître]:

209cd. *Ce qui comporte modification, ne peut être dit "permanent."*

éd. Dwarikadas Shastri II 567.6, K. Lav. iv p. 1 n. 1. Tibétain: *Tib. Trip.* 115 N° 5590 120.4.5, N° 5591 222.1.6.

(43) *kāraṇaṃ vikṛtiṃ gacchaj jāyate 'nyasya kāraṇam* |. — L'original sanscrit de **209ab** est conservé par des citations: *a. Pr.* 398.3, trad. de Jong, *Cinq chapitres*, p. 49; *b. Catuḥśataka-vṛtti*, éd. HPS 481.26, trad. May, *Indianisme et Buddhisme*, p. 222.

D'après Yamaguchi, p. 377, n. 8, la *kārikā* **209ab** n'est pas sans rappeler la théorie du *saṃtāna-* (ou *saṃtati-*) *pariṇāma*, "évolution de la série", et du *saṃtāna-* (*saṃtati-*)*pariṇāma-viśeṣa*, "terme culminant" ou "point d'aboutissement" de cette évolution. Il s'agit d'une théorie de l'école Sautrāntika, qui cherche à expliquer le mécanisme de la rétribution de l'acte. L'acte est la cause. Le "terme culminant de l'évolution de la série" est le fruit. Entre les deux se produit une "évolution de la série", déclenchée par l'acte, et qui peut être plus ou moins longue. Ainsi peuvent s'expliquer à la fois la non-éternité de l'acte, qui ne perdure pas jusqu'au moment de la rétribution, et son non-anéantissement, c'est-à-dire le fait même qu'il porte rétribution (*MMK* XVII.7–10, trad. Lamotte, MCB IV, Bruxelles, 1936, p. 272–273).

Sur cette théorie, voir Yamaguchi, *Seshin no Jōgōron*, p. 197; Lamotte, *Le Traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhi-prakaraṇa*, MCB IV, p. 232–233, 232 n. 67 (réf.); aussi p. 154, 164.

Les termes *pariṇāma* et *vikṛti* évoquent le Sāṃkhya. Mais dans le Kālavāda, la cause (le temps) et l'effet (le monde) sont différents. Dans la théorie du *saṃtāna-pariṇāma*, ils ne sont ni identiques ni différents, selon une position fondamentale de la théorie bouddhique de la causalité (cf. inf. n. 47); alors que dans le Sāṃkhya les *vikṛti* et *vikāra* ne sont précisément pas "autre chose" que la *prakṛti*: la cause y est "essentiellement identique à l'effet" (*I. Cl.* II, § 1441).

(44) Plus haut (HPS 481. 27–28, trad. May, *Indianisme et Bouddhisme*, p. 222), en glosant brièvement la citation de **209ab** en HPS 481.26, Candrakīrti parle de *janako hetuḥ*, "cause génératrice". Sur *janaka-hetu*: K. Lav. ii, p. 247, 277, Cf. sup. n. 20.

(45) Même définition, HPS 481.27, trad. May, *Indianisme et Bouddhisme*, p. 222.

[5. Conséquences de l'hypothèse d'une cause permanente sur la nature de l'effet]

Mais si [le temps] ne se modifie pas, dans ce cas, non seulement il n'y a pas de sens à supposer qu'il est cause, mais aussi l'effet dont on postule qu'il est la cause se produira sans cause. [Le maître] le déclare en ces termes:

210ab. *Une essence dont [une chose] permanente est la cause, se produit après n'avoir pas existé* (ma byuṅ ba las = abhūtvā)[46].

On ne saurait opiner que la pousse née d'une modification du germe soit autre chose que lui, pour [trois] raisons: [*a.*] il est impossible que [la pousse] soit autre que le germe[47]; [*b.* la pousse] est conforme (*rjes su byed pa = anuvidhāyin*) au germe; [*c.* elle ne lui] est pas simultanée. En effet, entre simultanés dissemblables, la relation causale[48] est impossible[49]. Or, dans le cas présent, il y a altérité de la cause et de l'effet, puisque l'univers dans sa diversité est tout impermanent, et que le temps est permanent; et pour cette dernière raison il y a en outre dissemblance et simultanéité, puisque le temps ne se modifie pas même après que son effet s'est produit. Par conséquent, un effet qui s'est produit à partir du temps est une [chose] qui s'est produite après n'avoir pas existé. Autrement dit, il surgit indépendamment (*ltos pa med pa = nirapekṣa*) des causes et conditions; il se produit de lui-même (*raṅ ñid = svayam* H).

Or il est absurde de dire que l'effet, qui se produit en dépendance (*rag las = adhīna*) des causes et conditions, se produit après n'avoir pas existé, parce que, pour lui, il ne [peut] y avoir venue à l'existence après qu'il n'ait pas existé du tout[50]: ce qui ne peut exister du tout, comme la corne d'âne et autres [irréels], ne peut être produit par causes et conditions. Par conséquent, une essence dont

(46) Sur *abhūtvā bhāva*, "existence après inexistence", v. May, index s. v.; Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 577; Lamotte, BSOAS 36, 1973, p. 314 et n. 7.

Le raisonnement qui suit, compliqué dans le détail, est dans les grandes lignes le suivant: la pousse ne peut être entièrement autre que le germe. L'effet ne peut être entièrement autre que la cause. Or, l'univers est impermanent, le temps permanent: l'univers est donc autre que le temps (cf. *kārikā* **211**). Donc il ne peut être son effet. Donc il se produirait "de lui-même", "après n'avoir pas existé".

(47) *sa bon las gźan ñid du mi srid pa'i phyir = bījād anyatvāsaṃbhavāt*, cf. Bhattacharya, p. 44, ligne 15. – L'effet ne peut être entièrement différent de la cause: cf. *MMK* I.1a (= *Pr.* 12.13) *nāpi parato* "... ni d'un autre ...", XVIII.10, et, parmi les références canoniques, la strophe du *Lalita-vistara*:

bījasya sato yathāṅkuro na ca yo bīju sa caiva aṅkuro |
na ca anyu tato na caiva tad evam anuccheda aśāśvata dharmatā ||

"Il y a une pousse s'il existe un germe. Ce germe n'est pas identique à la pousse. Il n'est ni différent d'elle, ni non plus identique à elle. De même, la nature des *dharma* n'est ni anéantie ni éternelle."

Lalita-vistara, éd. Vaidya, Darbhanga, 1958, p. 126.7-10 (Buddhist Sanskrit Texts, N° 1). Cette strophe est citée cinq fois dans la *Prasannapadā* (May, p. 74, n. 106). Le texte présente des variantes; nous l'avons cité d'après *Pr.* 26.8-9.

(48) Litt.: "la causalité" (*rgyu ñid = kāraṇatva, hetutva*).

(49) Sur la position du Mādhyamika touchant la cause simultanée, v. *Indianisme et Bouddhisme*, p. 218, n. 3: il la nie, tout en l'utilisant, à l'occasion, à titre d'argument ou d'exemple. – Il y a d'autre part une analogie entre la cause et l'effet: n'importe quoi ne naît pas de n'importe quoi; v. ci-dessus n. 40.

(50) *bdag ñid thams cad kyis ma byuṅ ba las = sarvātmanābhūtvā.*

il est postulé (*gaṅ gi* [...] *'dod pa'i dṅos po*; *dṅos po* = *bhāva*) que la cause est une réalité-substantielle (*dṅos po* = *vastu*), un permanent qui transcende la qualité de cause (*rgyu'i chos* = *hetu-dharma*?): cette [essence] (*de*) qui s'est produite après n'avoir pas existé, c'[est une chose qui] naît tout bonnement sans avoir de cause, [qui] se produit d'elle-même (*raṅ ñid* = *svayam* H), tout bonnement. Tel est le sens [de notre démonstration].

[6. Conséquences de l'hypothèse d'une cause permanente sur la nature de la cause]

Cela étant, à quoi bon, dit [le maître], supposer après coup (*yaṅ* = *punar, bhūyas*), inutilement (*don med pa* = *vyartha*), une cause à cette [essence]?

210cd. *A l'endroit de cette* [*chose qui*] *se produit d'elle-même,* [*toute*] *cause cesse de fonctionner* (log par 'gyur ba = nivartate H).

Une cause–ici, le temps–perd toute raison d'être (*dgos pa* = *prayojana*) à l'endroit de cet univers, puisqu'il est fondé en lui-même. Par conséquent, la nature-de-cause de la cause [devient une notion] absurde.

[7. Incompatibilité d'une cause permanente et d'un effet impermanent]

Elle le devient aussi pour la raison suivante, à savoir:

211ab. *Comment une* [*chose*] *née d'une réalité* (dṅos po = vastu) *permanente pourrait-elle être impermanente?*

En effet (*ni* = *hi* H), dans le monde, il est bien établi (*grags pa* = *prasiddha*) que c'est d'un germe impermanent que naît un effet impermanent dénommé "pousse", mais non que, de quoi que ce soit de permanent, naisse quoi que ce soit d'impermanent. Puisque le temps est permanent et que son effet est impermanent, comment la [thèse du Temporaliste] pourrait-elle se fonder? C'est ainsi que, dans le monde[51],

211cd. *Jamais on ne constate une disparité-essentielle* (mtshan ñid mi mthun = vailakṣaṇya H) *de la cause et de l'effet.*

Une disparité-essentielle, telle que la cause soit permanente et l'effet impermanent, on ne la constate jamais dans le monde. Donc, le temps n'est pas cause.

—Mais, dira-t-on, ne constate-t-on pas que le panic naît du poil de vache ou la laine de mouton, qu'un roseau naît d'une corne, que le lotus naît de la vase, etc.?[52] – Même cette [objection] n'admet la nature de cause qu'à propos

(51) "Dans le monde", en vérité d'enveloppement, il y a une analogie entre la cause et l'effet, cf. sup. n. 40. En vérité absolue, la causalité est évacuée, cf. *Hôbôgirin*, V, p. 476b36 et suiv.

(52) L'objectant allègue ici trois exemples d'effets hétérogènes à leur cause. Le troisième est classique. Pour le premier et le troisième, on peut se référer à une strophe du *Pañcatantra*, livre I, conte N° 1, "Le chacal et le pilier". (Cette référence m'a été signalée par mon élève, Mme Cristina Scherrer.) Pour le texte, v. p. ex. *Pañcatantra of Viṣṇuśarman*, ed. by M. R. Kale, 1911, repr. Delhi, M. Banarsidass, 1969, p. 16.7–8; ou *The Panchatantra* in the recension of the Jaina monk Purnabhadra, ed. by Johannes Hertel, Cambridge (Mass.), 1908, p. 11.22–23 (Harvard Oriental Series, Vol. 11):

d'[objets] impermanents, puisqu'elle porte sur des modifications spontanées [de tels objets]. Il n'y a donc pas disparité-essentielle, puisque dans les [cas cités en exemple] la cause et l'effet sont tous deux impermanents.

Au demeurant (*yaṅ*), nécessairement [et] dans tous les cas (*thams cad la* = *sarvatas*, *sarvatra* H), il est impossible que s'actualise un effet en accord avec la thèse-extrême (*mtha'* = *anta*)[53] [que soutiennent les Temporalistes], car l'effet, en outre, se conforme aux actes dans leur variété.[54]

Enfin, lorsqu'à partir de la pierre d'eau et de la pierre de feu une nature spécifique (*bdag ñid kyi khyad par* = *ātma-viśeṣa*) distincte de l'état antérieur (*sṅar*

kauśeyaṃ kṛmijaṃ suvarṇam upalād dūrvāpi golomataḥ
paṅkāt tārasaṃ śaśāṅka udadher indrivaraṃ gomayāt ||

Traduction: *Pañcatantra*, traduit du sanskrit et annoté par Edouard Lancereau, introduction de Louis Renou, Paris, Gallimard, 1965, p. 67 (Connaissance de l'Orient, Collection Unesco d'oeuvres représentatives, N° 20; série indienne): "La soie provient d'un ver; l'or, de la pierre; le doûrvâ, du poil de la vache; le lotus, de la bourbe; la lune, de l'Océan; le lotus bleu, de la bouse de vache."

Ib., n. 1: "Une espèce du doûrvâ (*Agrostis linearis*), le swétadoûrvâ, herbe à fleurs blanches, est appelée aussi golomî, c'est-à-dire: qui provient du poil de la vache." Cf. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, p. 366c, ss. vv. *go-loman, go-lomī*, renvoyant à Patañjali *ad* Pāṇini I.4.30 (= *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, ed. by F. Kielhorn, 3rd ed. revised by K. V. Abhyankar, Vol. I, Poona, 1962, p. 329–330: *golomāvilomabhyo dūrvā jāyanta iti*). – *Dictionnaire sanskrit-français* de l'Institut de civilisation indienne: "*dūrvā*- f. panic, panis (Panicum Dactylon), herbe employée pour les cérémonies religieuses." – Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit synonyms*, s.v. *dur-wa dkar-po*, signale le synonyme *glaṅ-spu skyes*.

Le deuxième exemple me reste obscur. Il repose peut-être sur un jeu de mots, comme le premier. "Corne" se dit en sanscrit *śṛṅga, viṣāṇa, kūṇikā*. Il y a des plantes qui s'appellent *śṛṅga, viṣāṇi*, d'autres qui portent des noms dérivés de *śṛṅga*. Peut-être l'une d'entre elles est-elle un roseau.

Toutefois, Yamaguchi, p. 375.18, traduit *'dam bu* non pas par "roseau" (葦 *ashi* ou *yoshi*), mais par "chalumeau", "pipeau", 葦笛 *roteki, yoshibue*, litt. "flûte de roseau", qu'il glose par 牧笛 *bokuteki*, "flûte de berger". Il ne s'explique pas sur cette traduction; on peut remarquer que le terme de *śṛṅgikā* désigne notamment "a kind of flute", Monier-Williams, op. cit. s.v.

(53) C'est-à-dire un effet impermanent d'une cause permanente. Cette thèse comporte ou implique des "extrêmes" irrecevables: éternalisme (*śāśvata-vāda*), existence consécutive à l'inexistence (*abhūtvā bhāva*), absence de causalité (*ahetukatva*) . . . Sur l'interprétation de *mtha'* = *anta*, cf. Yamaguchi, p. 377, n. 14, renvoyant à BHSD, s. v. *anta*.

(54) Il est donc effet impermanent d'une cause impermanente, l'acte; et non effet impermanent d'une cause permanente, comme le voudraient les Temporalistes. Il est vrai que l'acte se conserve, ainsi qu'en témoignent la strophe canonique citée plus haut, p. 15 et n. 21; et aussi, pour le canon mahāyāniste, les vers suivants du *Samādhirāja-sūtra* par exemple:

na ca karma naśyati kadā ci kṛtam |
phala deti kṛṣṇaśubha saṃsarato ||

"L'acte, accompli, jamais ne se perd; il donne un fruit blanc ou noir à celui qui transmigre." *Samādhirāja-sūtra*, éd. N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, Vol. II, Part II, Calcutta, 1953, p. 361.7–8 = éd. Vaidya, *Samādhirājasūtra*, Darbhaṅga, 1961, p. 174.11–12 (Buddhist Sanskrit Texts, N° 2). Cité, *Pr.* 110.3–4, trad. May, p. 76. Mais il s'agit non pas de la conservation d'un acte substantiel et permanent, mais du fait que l'acte porte inéluctablement rétribution. Toutefois, les Sarvāstivādin ont bel et bien admis que "l'acte en soi, considéré dans son être (*svabhāva ou svalakṣaṇa*), existe en tout temps [...]" (Lamotte, MCB IV, Bruxelles, 1936, p. 158). Les Mādhyamika, eux, ont admis l'"efficacité d'un acte non-substantiel" (ib., p. 285). Sur la question de la conservation de l'acte, références dans May, n. 116.

gyi gnas skabs las khyad par du 'phags pa = pūrvāvasthā-viśiṣṭa) se trouve produite, il n'y a pas incompatibilité avec les éléments (*'byuṅ ba = bhūta*) eau et feu, car une telle modification [ne sort pas du domaine du] possible.[55]

Ainsi donc, le Temporalisme est réfuté.

* * *

VERSION TIBÉTAINE

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

D = *sDe dge Tibetan Tripiṭaka. bsTan ḥgyur.* Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo. – *Derugeban Chibetto Daizōkyō. Ronsho-bu.* Tōkyō Daigaku Bungakubu shozō. デルゲ版チベット大蔵経論疏部東京大学文学部所蔵. – *Chūgan-bu* 中觀部 (*dBu ma*) 8, tsūchitsu dai 通帙第 205 (Ya). [Section Mādhyamika, vol. 8; vol. 205 de la tomaison continue du Canon de Derge; vol. 24 de la division mDo 'grel du bsTan 'gyur.]–Henshū: Tōkyō Daigaku Bungaku-bu Indo tetsugaku Indo bungaku Kenkyūshitsu. 編集: 東京大学文学部印度哲学印度文学研究室. [Publié par le Séminaire de philosophie et littérature indiennes de la Faculté des Lettres de l'Université de Tōkyō.] – Tōkyō 東京, Sekai Seiten Kankō Kyōkai 世界聖典刊行協会 ["Society for the Publication of Sacred Books of the World"], 1978.

Ce texte (folios 150a4 à 152a5) a servi de base à notre édition. Dans le Catalogue de l'Université Tōhoku, il porte le N° 3865.

C = *Cone Tanjur.* The Tibetan Buddhist Canon, commentarial section: microfilmed from the volumes deposited at the Library of Congress. Stony

(55) Obscur. La pierre d'eau et la pierre de feu sont faites de l'élément terre (*pṛthivī*); elles ont donc pour essence (*sva-lakṣaṇa*, "caractère propre") la solidité (*kāṭhinya*). Dans certaines circonstances, elles émettent respectivement de l'eau (*ap*) et du feu (*tejas*), qui ont pour essence la fluidité (*dravatva*) et la chaleur (*uṣṇatva*), sans toutefois disparaître elles-mêmes. Il semblerait donc qu'il y ait "disparité-essentielle", différence de nature, entre la cause et l'effet; que l'effet soit autre que la cause.

On ne voit pas bien comment Candrakīrti réfute cette objection. D'après Yamaguchi, p. 377, n. 14, l'idée est que tout se joue à l'intérieur de l'impermanence: les pierres d'eau et de feu ne sont pas plus permanentes que l'eau et le feu qu'elles émettent; elles sont elles-mêmes des effets impermanents de causes impermanentes. La différence de nature entre la cause et l'effet est donc strictement transitoire, alors que dans la thèse des Kālavādin elle est définitive, puisque le temps est permanent. Les modifications des pierres ne "sortent pas du domaine du possible", au contraire de la modification du temps permanent et substantiel en effets impermanents.

Sur les pierres d'eau et de feu, v. Lamotte, *Traité*, I, p. 446.

Brook, N[ew] Y[ork], The Institute for Advanced Studies of World Religions, 1974, 209 vol. on 2226 microfiches. (IASWR Microform Series.) – Vol. 24 (Ya), folios 147a3–149a4, fiches LMpj 020,025 5/13 et LMpj 020,025 6/13.

P = *The Tibetan Tripiṭaka. Peking Edition.* Kept in the Library of the Ōtani University, Kyōto. Reprinted under the supervision of the Ōtani University, Kyōto. Edited by Daisetz T. Suzuki. Vol. 98: bsTan-ḥgyur, mDo-ḥgrel, dBu-ma IV. Tōkyō-Kyōto, Tibetan Tripiṭaka Research Institute, 1957. – N° 5266; folios 168b3–170a8.

N.B. Par souci d'homogénéité avec les références aux autres éditions du Canon tibétain, on a préféré, dans les pages ci-dessous, renvoyer aux folios de l'édition originale plutôt qu'aux pages de la reproduction photographique. Voici la concordance:

Edition de Pékin, bsTan 'gyur, mDo 'grel, Ya (= vol. 24)	*Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition*, Vol. 87
168b	237.4
169a	237.5
169b	238.1
170a	238.2
170b	238.3

Bhatt. = V. Bhattacharya, *The Catuḥśataka of Āryadeva*, sup. p. 5. D'après les indications qu'il donne p. xii-xiii et p. xvi, V. Bhattacharya a fondé son édition de la version tibétaine sur trois xylographes, *tous trois* de l'édition noire de sNar thaṅ (Narthang). Comme il ressort de la page de titre de son ouvrage, il n'a pas édité intégralement le commentaire de Candrakīrti. On a indiqué dans l'appareil critique les passages manquants.

Jong = J. W. de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, sup. p. 77. – Renvois aux pages et lignes.

Pr.: v. sup. p. 78.

Pour les *kārikā* d'Āryadeva, on a en outre collationné:

D-kār. = même référence que D ci-dessus, sauf les indications numériques: au lieu de

au lieu de	lire
8	2
205	199
Ya	Tsha
24	18
1978	1977
150a4–152a5	10b2–4
3865	3846.

C-kār. = *Cone Tanjur*, vol. 18 (Tsha), folio 10bl-4, fiche LMpj 020,019 1/10.

P-kār. = édition de Pékin, bsTan 'gyur, mDo 'grel, Tsha (= vol. 18), folios 11a7–11b2 = *Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition* Vol. 95, bsTan-ḥgyur, mDo-ḥgrel, dBu-ma I; N° 5246; p. 136.4.7–136.5.2.

Vaidya: v. sup. p. 79.

ego leçon proposée par l'éditeur.
ill. illisible.
om. omet, omettent.

TEXTE

[D 150a4, C 147a3, P 168b3][1] *ci ste yod kyaṅ sa bon la sogs pa bźin du 'bras bu 'jug pa la ruṅ ba'i bdag ñid kyi khyad par la mṅon du ma phyogs pa'i ṅo bo yin pa'i phyir thams cad kyi tshe [Bhatt. p. 38 n. 5] 'bras bu yod pa ma yin no[2]* źe na | de lta[3] na yaṅ sa bon la sogs pa rnams ltar de'i ruṅ ba'i bdag ñid kyi khyad par de res[4] 'ga' ba ñid yin pa'i phyir mi rtag par 'gyur[5] la | de yaṅ ci'i phyir thams cad kyi tshe mi 'dod |

ci ste rkyen gźan la rag las pa de ni mi ñe na thams cad kyi tshe yod pa ma yin no[6] sñam du sems na | de lta na yaṅ rkyen yod na yod pa'i phyir daṅ | med na med pa'i phyir daṅ | byuṅ nas kyaṅ slar med pa'i phyir nes par |[7] [D-kār. 10b2; C-kār. 10b1; P-kār. 11a7; Vaidya p. 78]

207c. de ni gźaṅ gyi dbaṅ 'gyur[8] te ||

de'i 'jug pa daṅ ldog pa gaṅ la rag las pa de la rag las pa'i phyir de gźan la rag las [Bhatt. p. 39 n.] par 'gyur ro || de'i phyir myu gu la sogs pa ltar 'bras bu ñid las mi 'da'o ||[9] źes bstan pa'i phyir |

207d. des na 'bras bur yaṅ 'gyur ro ||

źes bya bar[10] smos[11] te | 'bras bur gyur pa ni myu gu la sogs pa bźin du mi rtag pa kho nar 'gyur ro ||

[12]de'i phyir dus de la rtag pa ñid bsal ba'i sgo [D 150b] nas dṅos por yod pa [13]sel ba[13] yin gyi |

[2.] rnam pa thams cad du dus med par ston pa ma yin te | de lhan cig byed pa'i rgyu ñid du 'dod pa'i phyir te |

"lus can rnams kyis las rnams ni ||
bskal pa [P 169a] brgyar yaṅ chud mi za ||
tshogs śiṅ dus la bab pa na ||
'bras bu ñid du smin par [C 147b] 'gyur ||"

źes tshigs su bcad de 'byuṅ ba'i phyir |

[3.] dus la brten nas brtags[14] pa'i don mṅon par ma śes pa ñid kyis miṅ tsam la rnam par rmoṅs śiṅ |

"dus kyis 'byuṅ ba smin par byed ||
dus kyis skye dgu sdud par byed ||
dus kyis gñid[15] log sad par byed[16] ||

(1) Cf. ci-dessus p. 81, n. 13. *-*Passage correspondant à HPS 484.20-21. Etant conservé en sanscrit, il n'est pas édité par Bhatt. (du moins, jusqu'à thams cad kyi tshe). (2) no C, Bhatt.: no | D, no || P. (3) lta DC: ltar P, Bhatt. (4) res DC: re P, Bhatt. (5) 'gyur P, Bhatt.: 'gyur ba C, 'gyur pa D. (6) no DC, Bhatt.: no || P. (7) par | DCP: par Bhatt. (8) 'gyur DCP, D-kār., C-kār., Bhatt.: gyur P-kār., Vaidya. (9) 'da'o || DC: 'da'o P, Bhatt. (10) bar P, Bhatt.: ba DC. (11) smos DCP: smros Bhatt. (12) La suite, jusqu'à p. 93, l.5, n'est pas éditée par Bhatt. (13-13) sel ba D: sel pa P, sal ba C. (14) brtags DC: brtag P. (15) gñid DP, Jong 114.1: ga ñid C. (16) byed DP, Jong 114.1: byad C.

dus las[1] 'da' bar śin tu dka' ||"

źes smra ba kha cig dag gis dus rtag par rtog[2] pa de dag 'dir 'gog par byed do ||[3]

dṅos po rnams la brten nas dus su brtags na khyim ltar brtags par yod pa las mi 'da'o ||[4]

[Bhatt. p. 39] gźan yaṅ dus rgyur[5] smra bas[6] 'gro ba 'jug pa la dus rgyu'i dṅos por rtog pa [7]na don gyis[7] 'bras bu ñid du khas blaṅs par 'gyur ro || ji ltar byas nas śe[8] na | gaṅ gi phyir |

208. 'bras bu med par rgyu la ni ||
rgyu ñid yod pa ma yin te ||
de yi phyir na [9]rgyu 'o cog[9] |
'bras bu ñid du thal bar 'gyur ||

[Bhatt. p. 40] ci yaṅ mi byed pa la rgyu ñid mi srid pa'i phyir 'dir rgyu źes bya ba'i dṅos po raṅ bźin[10] gyis ci yaṅ yod pa ma yin pas don 'bras bur[11] 'byuṅ ba'i rgyu can gyi rgyu[12] ñid du 'gyur ba na ji ltar [13]raṅ gi 'bras bu'i 'bras bu ñid du[13] mi 'gyur | 'bras bu ñid yin na yaṅ myu gu la sogs pa ltar 'di rtag pa ñid du ga la 'gyur | de'i phyir de ltar na rgyu daṅ 'bras bu dṅos po rnam par gnas pa med pa'i phyir [14]gñi ga la[14] yaṅ raṅ gi ṅo bos grub pa[15] yod pa ma yin no ||

ci ste 'bras bu źes bya ba ni rgyu byuṅ nas 'byuṅ ba yin te | 'di ltar sa bon yod na myu gu 'byuṅ gi |[16] myu gu yod na sa bon ni ma yin te | de'i phyir rgyu la 'bras bu ñid yod pa ma yin nam[17] sñam na

'di yaṅ yod pa ma yin te | gaṅ gi phyir sa bon gyi miṅ can gyi dṅos po gaṅ yin pa de myu gu skye ba'i sṅa rol tu[18] yoṅs su rtog[19] pa na rnam par rtog pa gźan [P 169b] gsum pa med pa'i phyir rgyur [D 151a] gyur pa 'am rgyu ma yin par gyur pa źig rtog graṅ | de la re źig me la sogs pa ltar rgyu ma yin par 'gyur ba las ni 'di skye bar mi[20] rigs so || rgyu ñid kyaṅ 'bras bu skyes pas mtshon pa źig ste | des na 'bras bu skye ba'i sṅa rol tu[21] mi[22] srid do ||

ci ste 'bras bu skye ba'i bya ba'i rjes su 'gro ba med par yaṅ [23]cuṅ zad cig[23] 'bras bu ñid du rtog[24] na ni de'i tshe thams cad [C 148a] thams cad kyi 'bras bu ñid du gyur [25]na ni[25] 'di ni de ltar yaṅ ma yin te | de'i phyir rgyu med pa can ñid du thal ba'i phyir rgyu ni 'bras bu skye ba la ma [26]ltos par raṅ[26] las grub pa yod pa ma yin no || de'i[27] phyir na

[28]rgyu 'o[28] cog |

---

(1) las DC, Jong 114.1: la P. (2) rtog ego: rtogs DCP. (3) do || P: de | CD. (4) 'da'o || D: 'da'o | C, 'da'o P. (5) rgyur DC, Bhatt.: sgyur P. (6) bas DC, Bhatt.: pas P. (7-7) na don gyis P: ni don gyis DC, na de na phyi'i Bhatt. (8) śe DC: śes P, Bhatt. (9-9) rgyu 'o cog DC: rgyu'o cog P, rgyu rnams kun D-kār., C-kār., P-kār., Vaidya. Bhatt. lit rgyu rnams kun, mais signale aussi la leçon rgyu'o cog. Cf. inf., n. 28. (10) bźin DCP: gźan Bhatt. (11) bur DC: bu P, Bhatt. (12) Bhatt. om. (13-13) raṅ gi 'bras bu'i 'bras bu ñid du ego: raṅ gi 'bras bu 'bras bu'i ñid du P, Bhatt., raṅ gi 'bras bu ñid du DC. (14-14) gñi ga la DC: gñi ga P, Bhatt. (15) pa DC: pas P, Bhatt. (16) gi | P, Bhatt.: gi DC. (17) nam P, Bhatt.: DC om. (18) tu P, Bhatt.: du DC. (19) rtog DC, Bhatt.: rtogs P. (20) mi DCP: ma Bhatt. (21) tu P, Bhatt.: du DC. (22) D ill. (23-23) cuṅ zad cig ego: cuṅ zad źig DC, cuṅ źig P, Bhatt. (24) rtog P: rtogs DC, Bhatt. (25-25) na ni DC: na P, Bhatt. (26-26) ltos par raṅ DC: bltos par raṅ P, bskos pa daṅ Bhatt. (27) de'i P, Bhatt.: de yi DC (qui interprètent donc de yi phyir na comme faisant partie de la citation de 208cd). (28-28) rgyu 'o ego d'après sup. n. 9: rgyu'o DCP, Bhatt.

'bras bu ñid du thal bar 'gyur ||
źes bya ba [1]kha na ma tho ba[1] med do ||

[4.] [Bhatt. p. 41] gal te dus smra ba[2] rnams kyi ltar[3] na dus 'di 'gro ba sṅa tshogs kyi rgyur 'gyur na ni de'i tshe des[4] ṅes par sṅar gyi gnas skabs las tha dad pa'i ṅo bo can gyi rnam par 'gyur ba 'bras bu skye ba la phan 'dogs pa ñid du 'gyur bar bya dgos te | 'di ltar 'jig rten na |

209ab. rgyu ni [5]rnam par[5] 'gyur ba na || [P-kār. 11b]
gźan gyi rgyu ru 'gyur ba ste ||[6]

[7]gaṅ gis[8] byed pa de ni rgyu 'o||[9] źes bya bas mthar don gaṅ gi[10] rjes su byed pa'i 'bras bu 'byuṅ[11] bar 'gyur ba sa bon gyi ṅo bor gyur pa'i skyed par byed pa kho na 'dir rgyur brjod par 'dod la | sa la sogs pa rnams kyi rgyu ñid gaṅ yin pa de ni rtsa ba'i rgyu'i raṅ gi 'bras bu skye ba daṅ rjes su mthun pa'i gnas skabs sgrub pa la yan lag gi ṅo bor ñe bar 'gro ba las yin no||

[Bhatt. p. 42] sa bon źes bya ba rtsa ba'i rgyu gaṅ yin pa de ni raṅ ñid rnam par 'gyur bar gyur pa na myu gu'i rgyu ñid du 'gyur te | sṅar gyi gnas skabs ma btaṅ[12] bar [13]ni ma[13] yin no || de ltar gal to 'gro ba [14]sna tshogs pa[14] dus kyis byas par 'gyur na ni de'i tshe dus kyaṅ ṅes par 'bras bu bskyed pa la thag riṅ bar[15] gans pa'i gnas skabs [P 170a] sṅa ma spoṅ źiṅ rnam par 'gyur ba'i gnas skabs 'bras bu 'byuṅ ba daṅ mthun par 'gyur bar bya dgos pa[16] de'i phyir sa bon ltar mi rtag pa ñid do[17] źes bśad pa ni |[18]

209cd. gaṅ la rnam [D 151b] par 'gyur yod pa ||
de ni rtag ces byar yod min ||

[19]źes bya ba'o ||[19]

[5.] [Bhatt. p. 43] ci ste mi 'gyur na ni de'i tshe 'di'i rgyu'i dṅos por yoṅs su rtog pa don med pa 'ba' źig tu [20]ma zad[20] kyi | de'i rgyu can du 'dod pa'i 'bras bu yaṅ rgyu med pa [21]can du[21] skye bar 'gyur [22]ro źes[22] bśad pa | [Vaidya p. 79]

(1-1) kha na ma tho ba DCP: kha na ma thob Bhatt. (2) ba CP, Bhatt.: pa D. (3) ltar DCP: bar Bhatt., avec un point d'interrogation. (4) des P, Bhatt.: des | DC. (5-5) rnam par DCP, D-kār., C-kār., P-kār., D 146b4, C 143b4, Bhatt., Vaidya, *Pr.* 398 n. 1, Jong 121.29 [cf. sup. n. 43]: rgyu ru P 164b4 (mentionné par Bhatt., p. 42, n. 1). Les références D 146b4, C 143b4, P 164b4 se rapportent à la citation en HPS 481.26 [cf. sup. n. 43]. (6) ste || DCP, D-kār., C-kār., P-kār., Vaidya: ste | Bhatt., ste D 146b4, C 143b4, P 164b5, yin | *Pr.* 398 n. 1, yin daṅ | Jong 121.29. (7) Cet alinéa n'est pas édité par Bhatt. (8) gis DC, D 146b5, C 143b5, P 164b5 [= HPS 481.27, cf. sup. n. 45]: gi P. (9) rgyu'o || P: rgyu'o DC. (10) gi DC: gis P. (11) 'byuṅ DC: byuṅ P. (12) btaṅ DCP: gtoṅ Bhatt. (mais il mentionne la leçon btaṅ, p. 42, n. 2.) (13-13) ni ma DP, Bhatt.: na mi C. (14-14) sna tshogs pa DC: sna tshogs P, Bhatt. (15) Bhatt. om. bar. (16) pa DCP: pa | Bhatt. (17) do DC: do || P, Bhatt. (18) ni | DC: ni P, Bhatt. (19-19) non édité par Bhatt. (20-20) ma zad DCP: mdzad Bhatt. (mais il mentionne, p. 43, n. 1, qu'un de ses xylographes lit "mzad or ma zad"). (21-21) can du DC: can P, Bhatt. (22-22) ro źes D: ro || źes P, Bhatt., ra źas C.

210ab. rtag pa gaṅ gi rgyu yin pa'i ‖
dṅos de[1] ma byuṅ ba las skye ‖

sa bon rnam par 'gyur ba las skyes pa'i myu [C 148b] *gu ni sa bon las gźan* ñid du mi srid pa'i phyir daṅ | sa bon gyi rjes su byed pa'i phyir daṅ | lhan cig mi gnas pa'i phyir gźan ñid skyes so sñam du [2]bsam par[2] mi bya ste | mi 'dra ba lhan cig gnas pa rnams la[3] rgyu ñid *mi srid pa'i phyir* [4]*ro* ‖ '*dir*[5] *ni* '*gro* ba sṅa tshgs mi rtag pa ñid kyi phyir[4] daṅ | dus rtag pa'i phyir rgyu la 'bras bu las gźan ñid yod do ‖ de ñid kyi phyir mi 'dra ba daṅ lhan cig gnas pa yaṅ yod de | 'bras bu skyes kyaṅ dus rnam par mi 'gyur ba'i phyir ro ‖ de'i phyir 'bras bu gaṅ źig dus las skyes pa de ni ma byuṅ ba las byuṅ ba źig ste | rgyu daṅ rkyen la ltos[6] pa med par 'gyur źiṅ raṅ ñid 'byuṅ ṅo[7] źes [Bhatt. p. 44] bya ba'i don to ‖

rgyu daṅ rkyen la rag las te 'byuṅ ba'i[8] 'bras bu ni ma byuṅ ba las 'byuṅ ṅo[9] źes bya bar mi rigs te | de la bdag ñid thams cad kyis[10] ma byuṅ ba las byuṅ ba med pa'i phyir ro ‖ gaṅ la bdag ñid thams cad kyis yod pa mi srid pa de ni boṅ bu'i rva la sogs pa bźin du rgyu daṅ rkyen dag *gis bskyed* par *mi nus* so ‖ de'i phyir rgyu'i chos las 'das pa'i rtag pa dṅos po gaṅ gi rgyur 'dod pa'i dṅos po de ma byuṅ ba las skyes pa[11] 'di ni rgyu med pa can kho nar skye ste[12] raṅ ñid kho na 'byuṅ ṅo[13] źes bya ba'i don to ‖

[6.] de[14] ltar yin daṅ | yaṅ 'di la rgyu yoṅs su rtog pa don med pas ci [P 170b] źig bya źes bśad pa |

210cd. raṅ ñid 'byuṅ[15] bar gyur de la ‖
rgyu ni log[16] par 'gyur ba ste ‖

raṅ[17] ñid grub pa'i phyir 'gro ba 'di la rgyu dus śes[18] bya ba dgos pa med par 'gyur te | de'i phyir rgyu'i rgyu ñid mi ruṅ ṅo ‖

[7.] 'di las kyaṅ mi ruṅ ste | 'di ltar |[19] [Bhatt. p. 45]

211ab. dṅos po rtag pa las skyes pa ‖
ji[20] lta bur na mi rtag 'gyur ‖

'jig [D 152a] rten na ni sa bon mi rtag pa kho na la 'bras bu myu gu źes bya ba mi rtag pa 'byuṅ bar grags kyi | rtag pa 'ga' źig las mi rtag pa cuṅ zad cig 'byuṅ ṅo[21] źes bya bar[22] ni ma yin na | dus ni rtag la de'i 'bras bu ni mi rtag

---

(1) de DCP, D-kār., C-kār., Bhatt.: med P-kār., Vaidya ("wrongly" Bhatt.). (2–2) Bhatt. p. 43 n. 3: "Here in X [un de ses xylographes] four letters could not be read." (3) la DC, Bhatt.: P om. (4–4) sic DC: P, Bhatt. om. (5) 'dir ego: 'di DC. (6) ltos DC: bltos P, Bhatt. (7) ṅo DC, Bhatt.: ṅo ‖ P. (8) ba'i DC: ba 'am P, Bhatt. (9) ṅo DC: ṅo ‖ P, Bhatt. (10) kyis DC, Bhatt.: kyi P. (11) pa DCP: pa | Bhatt. (12) ste DCP: ste | Bhatt. (13) ṅo DC: ṅo ‖ P, ṅo | Bhatt. (14) de P, Bhatt.: da DC. (15) 'byun DC, D-kār., C-kār., P-kār., Vaidya, Bhatt. p. 43: byuṅ P, Bhatt. p. 44. (16) log DCP, D-kār., C-kār.: ldog P-kār., Bhatt., Vaidya. (17) raṅ DCP: ruṅ Bhatt. (18) śes P, Bhatt.: źes DC. (19) | DC, Bhatt.: ‖ P. (20) ji DCP, C-kār.: ci D-kār., P-kār., Bhatt., Vaidya. (21) ṅo DC: ṅo ‖ P, ṅo | Bhatt. (22) bar DCP: ba Bhatt.

pas ji ltar de grub[1] par 'gyur | [2]ji ltar[2] 'jig rten du |[3]

211cd. nam yaṅ rgyu daṅ 'bras bu gñis ||
mtshan ñid mi mthun mthoṅ ma yin ||

[4]rgyu ni rtag [C 149a] la' bras bu ni mi rtag go[5] źes de ltar mtshan ñid mi 'dra ba ni 'jig rten na nam yaṅ ma *mthoṅ* bas dus la *rgyu ñid med do* ||

gal te yaṅ ba laṅ gi spu daṅ lug gi bal gñis las rtsva[6] [7]dūr ba[7] daṅ rva las 'dam bu daṅ 'dam las padma [8]skye ba[8] la sogs pa mthoṅ ba ma yin nam źe na | de yaṅ mi rtag pa rnams kho nar raṅ ñid rnam par 'gyur bar ñe bar 'gro bas rgyu ñid du khas blaṅs pa'i phyir mtshan ñid mi mthun pa med de[9] | der[10] rgyu daṅ 'bras bu dag gñi gar [11]yaṅ mi[11] rtag pa ñid kyi phyir ro ||

gdon mi za bar thams cad la mtha' de daṅ 'dra ba'i 'bras bu mṅon par grub pa srid pa yaṅ ma yin te | 'bras bu yaṅ las sna tshogs kyi rjes su byed pa ñid kyi phyir ro ||

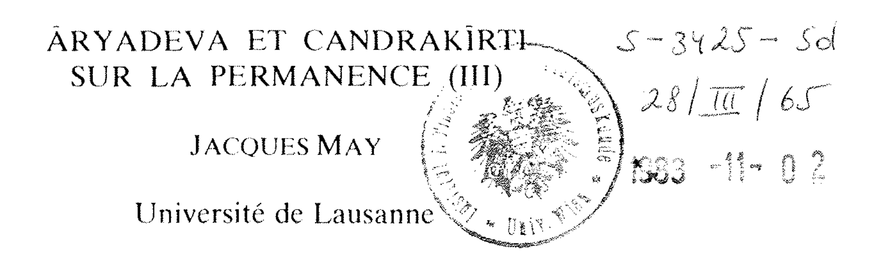
nor bu chu śel daṅ me śel dag las kyaṅ sṅar gyi gnas skabs las khyad par du 'phags pa'i bdag ñid kyi khyad par skyes par gyur na rnam pa de lta bu'i rnam par 'gyur ba srid pa'i phyir chu daṅ me 'byun ba las 'gal ba med do ||

[Bhatt. p. 45 bas] de'i phyir de ltar dus smra ba bkag pa yin daṅ | . . . [D 152a5 fin, C 149a4, P 170b8]

---

(1) D ill. (2-2) ji ltar P, Bhatt.: 'di ltar kyaṅ mi ruṅ ste D, 'di ltar kyaṅ ni mi ruṅ sta C. (3) du | DC, Bhatt.: du P. (4) La suite, jusqu'à 'gal ba med do|| n'est pas éditée par Bhatt. (5) go DC: go | P. (6) rtsva P: rtsa DC. (7-7) dūr ba DC: du rba P. (8-8) P om. (9) de DP: do C. (10) der DC: de P. (11-11) yaṅ mi P: yaṅ med pa'i phyir te | mi D, yaṅ med pa'i phyir to | mi C.

3925
WIEN



ĀRYADEVA ET CANDRAKĪRTI SUR LA PERMANENCE (III)

JACQUES MAY

Université de Lausanne

S-3425-Sd
28/III/65
1983-11-02

INTRODUCTION

1. Poursuivant, sous la docte conduite de YAMAGUCHI Susumu[1], notre exploration du chapitre IX du *Catuḥśataka* d'Āryadeva et de son commentaire, nous offrons ici une troisième section de ce chapitre, après celles qui sont parues dans *Indianisme et Bouddhisme*[2] et dans l'In memoriam Paul Demiéville[3]. Le passage (perdu dans l'original sanscrit) dont on trouvera ci-après une traduction française et la version tibétaine en édition critique, porte sur la notion et l'existence d'atomes permanents, dont Āryadeva, et Candrakīrti à sa suite, cherchent à démontrer l'impossibilité. Cette démonstration enveloppe une réfutation de l'atomisme Vaiśeṣika et une critique de l'atomisme bouddhique.

Contre l'atomisme Vaiśeṣika, Candrakīrti n'a guère de ménagements à observer. Le Vaiśeṣika admettait l'existence d'atomes substantiels et permanents, constituants premiers du monde matériel. La critique, à la suite d'Āryadeva, toujours moins systématique et plus primesautier que Nāgārjuna, se fait rapide, kaléidoscopique: tout en gardant sans cesse pour visée d'établir l'inexistence des atomes per-

[1] YAMAGUCHI Susumu. *Gesshō-zō Shihyakuron-chūshaku Hajō-hon no kaidoku*. [Japanese] Translation and Annotation on the Chapter ‹Negation of eternal things› in Candrakīrti's Catuḥśataka-ṭīkā. Suzuki Gakujutsu Zaidan Kenkyū Nempō = Annual of Oriental and Religious Studies, N° 1, Tōkyō, 1964, p. 13–35. – Réimprimé (sous son titre japonais seulement) dans: *Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku Bunshū* [«Recueil d'articles d'études bouddhiques par YAMAGUCHI Susumu»], Tōkyō, Shunjūsha, 1972–1973, 2 vol.: p. 349–403 du vol. II (699–753 de la pagination continue). – La section qui fait l'objet du présent article correspond aux pages 25–29 de l'Annual, et aux pages 378–388 (728–738) de la réimpression.

[2] *Indianisme et Bouddhisme*, Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte (= Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 23). Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1980, p. 215–232.

[3] P. 75 à 96; pour la référence, voir ci-dessous p. 54.

28/III/65

manents, elle touche une quantité de points. La question du contact entre atomes (p. 58–60) repose le problème de la spatialité déjà évoqué précédemment[4]; à ce propos la *kārikā* **215cd** relève que l'étendue, fût-elle l'étendue minimum définie par la notion de «sphéricité» (*pārimaṇḍalya*)[5], est incompatible avec la nature d'atome. Nous retrouvons aussi (p. 60) la question du mouvement, traitée systématiquement dans le chapitre II de la *Prasannapadā*[6]. La prétention des *yogin* non bouddhistes à une perception directe des atomes est récusée vertement (p. 61). Enfin court, toujours sous-jacent, le grand thème de la causalité, de la nature et des rapports de la cause et de l'effet (notamment p. 62–63).

A l'égard de l'atomisme des écoles bouddhiques anciennes, Candrakīrti se montre d'une modération inhabituelle. S'il s'élève contre la notion d'«atome substantiel» (*dravya-paramāṇu*), il ne nie pas radicalement l'existence des atomes: ils existent d'une existence nominale (*prajñapti-sat*). Concession sans doute nécessaire pour éviter, dans le domaine de la matière ou de la forme (*rūpa*), le nihilisme et ses conséquences désastreuses, disparition de la rétribution des actes, impossibilité du salut. L'inexistence des atomes risquerait d'introduire un «néant matériel» de nature à rompre la continuité karmique, puisque le matériel, aussi bien que le psychologique, est rétribution des actes antérieurs[7]. Or, le tissu karmique est un: un seul accroc, et il se déchire tout entier.

Envers les Vijñānavādin, en revanche, Candrakīrti est sévère: en faisant des atomes une projection de la conscience, ils s'écartent à la fois de la vérité d'enveloppement, et de la tradition scripturaire du bouddhisme; en voulant assigner à la pensée (*citta*) ou à la conscience (*vijñāna*) un statut privilégié, ils confondent les deux vérités, qui doivent certes être prises ensemble[8], mais distinctement; et cette conscience, telle qu'ils l'imaginent, ne peut même plus fonctionner au niveau mondain. Bref, les Vijñānavādin enfreignent précisément la *yukti*, rigueur logique et congruence ontologique, au nom de laquelle ils prétendent conduire leur critique.

Et quant à l'atome, le dernier mot est aux Tathāgata, qui ne nient pas nécessairement leur existence, mais se bornent à ne pas énoncer

[4] *Indianisme et Bouddhisme*, p. 228–231.

[5] Ci-dessous n. 13.

[6] *Pr.* 92–112; tr. May, p. 51–77; tr. Sprung, p. 76–90.

[7] Cf. p. ex. K. Lav. iii 185: «Au moment où, en raison de l'acte collectif des êtres, apparaissent les premiers signes du futur monde réceptacle [...]»

[8] *Hōbōgirin* V, p. 478a32–33.

leur permanence. «Les Eveillés ne disent jamais que les atomes sont permanents», conclut Āryadeva dans la *kārikā* **219cd**, qui fait pendant à la *kārikā* **201cd** où il plaçait l'ensemble de sa critique de la permanence sous le signe de la compréhension exacte de la réalité par le Tathāgata[9].

2. Dans le préambule du passage traduit et édité ci-après (p. 57, 67), Candrakīrti enferme en une seule phrase tout un précis de l'atomisme vaiśeṣika. Nous le glosons ici point par point.

1. «Les Atomistes». La teneur du préambule montre qu'il s'agit bien des Vaiśeṣika; ils sont d'ailleurs nommés plus bas, p. 65.

Comme le dit M. Jean Filliozat, *L'Inde Classique*, vol. II, § 1495, «la doctrine la plus célèbre du Vaiśeṣika est son atomisme». Il convient toutefois de rappeler le correctif du § 1496: «Mais l'originalité et la valeur du Vaiśeṣika sont essentiellement dans la discrimination [...] des notions qu'évoquent les mots et des réalités qu'ils sont jugés recouvrir.»

2. «La variété de l'univers»: *'gro ba sna tshogs = jagad-vaicitryam*, cf. In memoriam Paul Demiéville, p. 85, n. 42. – Il faut bien entendre qu'il s'agit uniquement de l'univers matériel. «C'est [le Vaiśeṣika] qui possède le plus nettement le concept de matière» (*I. Cl.*, § 1495). Parmi les neuf substances qu'il distingue, seules les quatre premières, *pṛthivī, ap, tejas, vāyu,* sont constituées d'atomes (*ib.*, § 1487). Le *manas*, neuvième substance, est de grandeur atomique (*Vaiśeṣika-sūtra* VII.1.23; *Encyclopedia* II, p. 218; *I. Cl.*, § 1493; Grousset, *Philosophies*, I, p. 76); mais c'est une indication sur sa dimension, non sur sa constitution.

3. «Permanents»: Grousset, *op. cit.*, p. 79; *Vaiśeṣika-sūtra*, IV.1.1.

4. «L'Invisible»: *ma mthoṅ ba = adṛṣṭa* (adjectif verbal substantivé au neutre), l'«invisible» ou plus exactement le «non vu». Grousset, *ib.*, p. 79: «Quant à la force de cohésion qui rassemble et maintient ainsi rassemblés les atomes et leurs composés, c'est ce que les Indiens appellent l'*adṛṣṭa*, l'énergie invisible inhérente aux choses et dont l'action se fait sentir dans toute la formation du Cosmos.» Masson-Oursel, *Esquisse*: «le déterminisme résultant des actions antérieures» (p. 168); le destin (p. 165, 196). *I. Cl.*, § 1481 (cf. § 1495): «une force invisible automatique». L'*adṛṣṭa* joue un rôle dans la Mīmāṃsā, le Vaiśeṣika, le Nyāya en tant qu'il adopte la physique et la métaphysique du Vai-

[9] *Indianisme et Bouddhisme*, p. 219.

śeṣika (*I. Cl.*, §§ 1380, 1481); la Mīmāṃsā possède en outre la notion voisine d'*apūrva*, qui se confond partiellement avec celle d'*adṛṣṭa* (§ 1385). Les matérialistes rejettent l'*adṛṣṭa* (§ 1505). Le *Vaiśeṣika-sūtra* V.2.13 énonce notamment le rôle de l'*adṛṣṭa* comme *primum movens*: [...] *aṇūnām* [...] *ādyaṃ karmādṛṣṭakāritam*: «l'action initiale des atomes est causée par l'*adṛṣṭa*» (traduit d'après Nandalal Sinha, 1911, p. 180).

5. «Ont des associations douées de qualités». Traduction incertaine; tibétain *yon tan daṅ ldan pa'i grogs can*. *Grogs* traduit habituellement *sahāya*, «compagnon, camarade». Les atomes du Vaiśeṣika sont déjà qualitatifs: «ils diffèrent selon les éléments» (Masson-Oursel, *Esquisse*, p. 168; cf. Grousset, *Philosophies*, I, p. 78 et n. 1; Foucher, *Compendium*, p. 34, 55). Mais, comme le dit A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, p. 220, «the atoms themselves are never objects of normal sense: they are only inferable by the process given above [...] The qualities also of the atoms can be discerned only in aggregates».

6. «Constituent»: *rtsom par byed pa* = *ā*-RABH- H, litt. «commencent», «inaugurent». Stcherbatsky définit l'*ārambha-vāda*, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927, réimpr. The Hague, Mouton, 1965 (Indo-Iranian Reprints, VI), p. 237; réimpr. indienne, Varanasi, Bharatiya Vidya Prakashan, s. d., p. 41 des index: «the «creative» theory of causality advocated in the Nyāya-Vaiśeṣika schools, the reverse of the Sāṅkhya theory of an identity (*tādātmya*) between cause and effect and of a mere change of manifestations (*pariṇāma-vāda*)». Cf. Frauwallner, *Geschichte*, II, p. 88. L'*ārambha-vāda*, «théorie du commencement [absolu]», est une autre expression de l'*asat-kārya-vāda*, «théorie de l'effet non [pré]existant [dans la cause]», dont les Vaiśeṣika sont les tenants par excellence. Cf. inf. n. 41. Du point de vue bouddhique, «der *ārambha-vāda* ist absolut falsch, sowohl im Sinne des *saṃvṛti-satya* als auch im Sinne des *paramārtha*» (Schayer, *Ausgewählte Kapitel*, p. 49, n. 36).

7. «Les substances-ensembles»: *yan lag can gyi rdzas* = *avayavi-dravya*. Sur ce terme, v. Ui, p. 113, 193, 233.5. *Nyāyakośa*, Poona, 1928, p. 91: *avayavi* | *janyadravyam* [...] | *yathā ghaṭa-paṭādi*. Dans le réalisme Vaiśeṣika, les objets matériels les plus complexes ont statut de substances, comme les atomes qui les constituent. Cf. inf. n. 22, 47.

8. Sur le «processus (*rim* = *krama*) des molécules binaires, ternaires, etc.», v. p. ex. Grousset, *Philosophies*, I, p. 70, 78; *I. Cl.*, § 1495. Ce processus intervient dans la création du monde. Il n'en est pas encore

question dans les *Vaiśeṣika-sūtra* (Faddegon, p. 155), mais il est mentionné dans le commentaire de Praśastapāda, où l'on trouve par deux fois, au chapitre *Sṛṣṭi-saṃhāra* (KSS 173, 32.3, 33.4), l'expression *dvyaṇukādi-prakrameṇa* qui correspond au tibétain *rdul phra rab gñis pa la sogs pa'i rim gyis*, inf. p. 67. Les termes *dvyaṇuka*, *tryaṇuka* figurent (en traduction chinoise, bien entendu), dans le *Shengzong Shijuyi lun*, Ui 252.6–10 (= T LIV 2138, 1263a12–17), trad. p. 95, cf. index ss. vv. *dvyaṇuka*, *tryaṇuka*.

3. Pour la connaissance du Vaiśeṣika, nous disposons maintenant de cet admirable instrument de travail qu'est le tome II de l'*Encyclopedia of Indian Philosophies*, paru à Delhi en 1977, et qui nous a été d'un usage constant. Nous nous bornerons ici à dresser une bibliographie sommaire limitée à l'énumération des sources les plus anciennes et au rappel de quelques exposés classiques. Pour les textes et les traductions, nous indiquons les publications que nous avons utilisées; ce ne sont pas nécessairement les meilleures, auxquelles nous n'avons pas toujours pu accéder.

Bibliographie sommaire.

A. Textes et traductions.

1. Le texte de base est, comme on sait, les *Vaiśeṣika-sūtra*, dont il existe mainte édition. Nous avons utilisé: *Vaiśeṣikadarśana*. With Praśastapādabhāṣya of Maharṣi Praśastadevāchārya. With the Prakāśikā Hindī Commentary by Āchārya Ḍhuṇḍhirāja Śāstrī. And edited with Introduction and Hindi-Translation of the Vaiśeṣika Sūtras by Śrī Nārāyaṇa Miśra. Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1966. (Kashi Sanskrit Series 173.)

2. La traduction classique des *Vaiśeṣika-sūtra* est celle de Nandalal Sinha: *The Vaiśeṣika Sûtras of Kaṇâda.* With the Commentary of Śaṅkara Miśra and Extracts from the gloss of Jayanârâyaṇa. Together with Notes from the Commentary of Chandrakânta and an introduction by the translator. Translated by Nandalal Sinha. Allahabad, Pâṇini Office, 1911; 2nd ed., revised and enlarged, 1923. (Sacred Books of the Hindus, Vol. 6.) – L'ouvrage contient aussi le texte des *Vaiśeṣika-sūtra.*

3. Mentionnons aussi la traduction allemande de Röer: *Die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kaṇâda*; aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert von Eduard Röer. *In* Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 21. Bd., Leipzig, 1867, p. 307–420; 22. Bd., Leipzig, 1868, p. 383–442.

4. Le «commentaire» de Praśastapāda est en fait «un commentaire

très libre des Vaiśeṣika-sūtra où Praśastapāda expose un système qui lui est propre. Il constitue donc une œuvre originale» (*I. Cl.*, § 1484), et fait figure de second texte de base du Vaiśeṣika. Il a au moins deux titres: *Padārtha-dharma-saṃgraha, Dravyādi-ṣaṭ-padārtha-bhāṣya* (*I. Cl., ib.*); mais il est désigné couramment sous la dénomination de *Praśastapāda-bhāṣya* (L. Renou, *Littérature sanskrite*, p. 94b). Il est édité avec les *Vaiśeṣika-sūtra* dans l'ouvrage de la Kashi Sanskrit Series cité plus haut, chiffre 1. Il en existe une traduction anglaise de Gaṅganātha Jhā, Bénarès, 1903–1915 (*Pandit* 25–37), «importante» (L. Renou, *op. cit.*, p. 87a; cf. *Encyclopedia*, I, n° 1053), mais que je n'ai pas pu voir.

5. Les *Vaiśeṣika-sūtra* ne sont pas d'un abord facile. En revanche, une introduction particulièrement claire au Vaiśeṣika par les textes est fournie par l'ouvrage suivant: *The Vaiśeshika Philosophy, according to the Daśapadārthaśāstra.* Chinese text with introduction, translation and notes. By H[akuju] Ui. Ed. by F. W. Thomas. London, Royal Asiatic Society, 1917. (Oriental Translation Fund, New Series, Vol. XXIV.) Réimpression: Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1962. (Chowkhamba Sanskrit Studies, Vol. XXII.) – Dans ce volume, H. Ui édite et traduit le *Shengzong Shijuyi lun* (sino-japonais: *Shōshū Jikkugi ron*), version chinoise d'un traité élémentaire du Vaiśeṣika perdu dans l'original sanscrit. Le titre chinois peut se restituer en sanscrit: *Vaiśeṣika-Daśapadārtha-śāstra.* Cette version chinoise figure aussi dans le *Taishō Shinshū Daizōkyō*, vol. LIV, n° 2138; elle date de 648 (*I. Cl.*, § 1484). – Sur le *Daśapadārtha-śāstra* et son auteur, v. notamment E. Frauwallner, *Candramati und sein Daśapadārthaśāstra*, *in* Studia Indologica, Festschrift Willibald Kirfel, Bonn, 1955, p. 66–85.

B. Etudes (par ordre inverse des dates de publication).

1. *Encyclopedia of Indian Philosophies.* Vol. II: *Indian Metaphysics and Epistemology; the Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa.* Ed. by Karl H. Potter. Delhi, Varanasi, Patna, M. Banarsidass, 1977, 744 p.

2. Matilal, Bimal Krishna. *Nyāya-Vaiśeṣika* (= *A History of Indian Literature*, ed. by Jan Gonda, Vol. VI, Fasc. 2). Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1977, 126 p.

3. Frauwallner, Erich. *Geschichte der indischen Philosophie*, II. Band (= Reihe Wort und Antwort, Band 6/II). Salzburg, O. Müller, 1956, p. 15–250.

4. Renou, Louis, et Jean Filliozat. *L'Inde Classique*, Manuel des

études indiennes. Tome II (= Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient, vol. III), Paris, Imprimerie Nationale, Hanoï, Ecole française d'Extrême-Orient, 1953, p. 65–74, §§ 1479–1496.

5. Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy,* Vol. I, Cambridge, University Press, 1951, p. 274–366.

6. Grousset, René. *Les Philosophies indiennes: les systèmes.* Tome I, Paris, Desclée de Brouwer, 1931, p. 69–84.

7. Masson-Oursel, Paul. *L'atomisme indien.* Dans: Revue philosophique de la France et de l'étranger, 50e année, tome XCIX, Paris, Alcan, janvier–juin 1925, p. 342–368.

8. Keith, Arthur Berriedale. *Indian Logic and Atomism.* An Exposition of the Nyāya and Vaiçeṣika Systems. Oxford, Clarendon, 1921, 291 p.

9. Faddegon, Barend. *The Vaiçeṣika-System, described with the help of the oldest texts.* Amsterdam, J. Müller, 1918, 614 p. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Nieuwe Reeks, Deel XVIII, No 2.) – Réimpr.: Wiesbaden, M. Sändig, 1969.

OUVRAGES CITÉS – ABRÉVIATIONS

On trouvera aussi certaines références dans les notes. Pour les sigles et abréviations employés dans l'appareil critique du tibétain, v. p. 67, ainsi que l'In memoriam Paul Demiéville, p. 90–91.

a. o. = and others.

Bhatt., Bhattacharya = *The Catuḥśataka of Āryadeva.* Sanskrit and Tibetan texts with copious extracts from the Commentary of Candrakīrtti. Reconstructed and Edited by Vidhushekhara Bhattacharya. Part II [seule parue]. Calcutta, Visva-Bharati Book-shop, 1931. (Visva-Bharati Series, N° 2.)

Dasgupta: v. ci-dessus, n° 5.

Encyclopedia = *Encyclopedia of Indian Philosophies.* 2 volumes parus. Vol. I: Bibliography of Indian Philosophies. Compiled by Karl H. Potter. Delhi, Varanasi, Patna, M. Banarsidass, 1970 [avec plusieurs suppléments parus dans le Journal of Indian Philosophy, Dordrecht, Boston, D. Reidel, 1970 et suiv.]. – Vol. II: voir p. 51, et p. 52, n° 1.

Faddegon: v. ci-dessus, n° 9.

Foucher, *Compendium* = *Le Compendium des topiques (Tarkasaṃgraha) d'Annambhaṭṭa,* avec des extraits de trois commentaires

indiens (Texte et traduction) et un commentaire par A[lfred] Foucher. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949. (Eléments de systématique et de logique indiennes.)

Frauwallner, *Geschichte* = Frauwallner, Erich. *Geschichte der indischen Philosophie.* I. u. II. Band. Salzburg, O. Müller, 1953–1956, 2 vol. (Reihe Wort und Antwort, Bd. 6.) – Cf. p. 52, n° 3.

Grousset, *Philosophies* = Grousset, René. *Les Philosophies indiennes: les systèmes.* Tomes I et II. Paris, Desclée de Brouwer, 1931, 2 vol. – Cf. p. 53, n° 6.

H = *Index to the Abhidharmakośabhāṣya.* Part I: Sanskrit-Tibetan-Chinese. Part II: Chinese-Sanskrit. Part III: Tibetan-Sanskrit. By Akira HIRAKAWA a. o. Tōkyō, Daizō Shuppan, 1973–1978, 3 vol.

Hōbōgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Tōkyō, Maison franco-japonaise, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1929– , 5 fascicules parus.

HPS = *Catuḥśatikā by Arya Deva,* ed. by Haraprasād Shāstrī. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. III, N° 8, Calcutta, 1914, p. 449–514.

I. Cl. = Renou, Louis, et Jean Filliozat. *L'Inde Classique.* Manuel des études indiennes. T. I: Paris, Payot, 1947 (Bibliothèque scientifique). T. II: Paris, Imprimerie Nationale, Hanoï, Ecole française d'Extrême-Orient, 1953 (= Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Vol. III). – Cf. p. 52–53, n° 4.

IBK = *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū / Journal of Indian and Buddhist Studies.* Tōkyō, 1952 et suiv.

In memoriam Paul Demiéville = *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient,* tome LXIX à la mémoire de Paul Demiéville (1894–1979). Paris, 1981.

Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte (= Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 23). Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1980.

JA = *Journal Asiatique.* Paris, 1822 et suiv.

K. Lav. = *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu,* traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin. Paris, P. Geuthner, Louvain, J.-B. Istas, 1923–1931, 6 vol. – Réimpr.: Louis de La Vallée Poussin. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu.* Traduction et annotations. Nouvelle édition anastatique présentée par Etienne Lamotte. Bruxelles, Insti-

tut belge des hautes études chinoises, 1971, 6 tomes (= MCB, vol. XVI). – Dans les références, les chiffres romains renvoient aux chapitres.

Keith, Arthur Berriedale. *Indian Logic and Atomism*. Oxford, Clarendon, 1921. Cf. p. 53, n° 8.

KSS 173 = Kashi Sanskrit Series, vol. 173. V. p. 51–52, n°s 1 et 4.

LCh = *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, by Lokesh Chandra. New Delhi, 1959–1961, 12 vol. (Śatapiṭaka, 3.) Réimpressions en 2 vol., Kyōto, Rinsen Book Company, 1971, 1976.

Masson-Oursel, *L'atomisme indien*: v. p. 53, n° 7.

Masson-Oursel, *Esquisse* = Masson-Oursel, Paul. *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. Paris, P. Geuthner, 1923.

May: v. inf. *Pr.*, tr. May.

MCB = *Mélanges chinois et bouddhiques*, publiés par l'Institut belge des hautes études chinoises. Bruxelles, 1932 et suiv.

MMK = *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de La Vallée Poussin. St-Pétersbourg, 1903–1913. (Bibliotheca Buddhica, 4.) Réimpr.: Osnabrück, Biblio Verlag, 1970. – La mention *MMK* renvoie exclusivement aux *kārikā* de Nāgārjuna. Cf. *Pr.*

MvyS = *Mahāvyutpatti*. Bonzōkanwa shiyaku taikō *Hon-yaku myōgi taishū*. Ed. par SAKAKI Ryōzaburō. Kyōto, 1916, 2 vol. – Réimpr.: Tōkyō, Suzuki Gakujutsu Zaidan [Suzuki Research Foundation], 1962, 2 vol. (= Suzuki Research Foundation Reprint Series, N° 2).

Nandalal Sinha: v. p. 51, n° 2.

Nyāyakośa = JHALAKĪKAR, Bhīmācārya. *Nyāyakośa*. Or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy. Revised and re-edited by Vāsudev Shāstri ABHYANKAR. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1928. (Bombay Sanskrit and Prakrit Series, No XLIX.)

The Pandit. A Publication of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature. Benares, 1866–1920.

Pr., *Prasannapadā*: renvoie au même ouvrage que *MMK*, dans son ensemble, ou plus particulièrement au commentaire de Candrakīrti.

Pr., tr. May = *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti*: douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés [...] d'une édition critique de la version tibétaine, par Jacques May. Paris, A. Maisonneuve, 1959. (Thèse de Lettres, Université de Lausanne. – Collection Jean Przyluski, tome II.)

Pr., tr. Sprung = *Lucid Exposition of the Middle Way.* The Essential Chapters from the *Prasannapadā* of Candrakīrti. Translated from the Sanskrit by Mervyn Sprung, in collaboration with T. R. V. Murti and U. S. Vyas. London and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979.

Renou, Louis. *Littérature sanskrite.* Paris, A. Maisonneuve, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1945. (Glossaires de l'hindouisme, fascicule V.)

s. d. = sans date.

S. Lav. = *Vijñaptimātratāsiddhi.* La Siddhi de Hiuan-tsang, traduite et annotée par Louis de La Vallée Poussin. Paris, P. Geuthner, 1928–1948, 3 vol. (Buddhica. Première série: Mémoires. Tomes I, V, VIII.)

s. v., ss. vv. = *sub voce, sub vocibus,* renvoi à un ou plusieurs mots d'un dictionnaire ou d'un index.

Schayer, *Ausgewählte Kapitel* = Schayer, Stanislaw. *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā.* Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. Cracovie, 1931. (Polska Akademja Umiejetnosci, Prace Komisji Orjentalistycznej / Mémoires de la Commission Orientaliste, No 14.)

Sinha: v. p. 51, n° 2.

Sprung: v. sup. *Pr.*, tr. Sprung.

T = *Taishō Shinshū Daizōkyō. The Tripiṭaka in Chinese.* Revised, collated, rearranged and edited by TAKAKUSU Junjirō, WATANABE Kaigyoku, ONO Gemmyō. Tōkyō, Taishō Issaikyō Kankō Kai/ Society for the Publication of the Taishō Edition of the Tripiṭaka, [puis] Daizō Shuppan, 1924–1935, 100 vol.

Tib. Trip. = *The Tibetan Tripiṭaka.* Peking Edition, kept in the Library of the Ōtani University. Reprinted [in phototype...] Ed. by Daisetz T. Suzuki. Tōkyō, Kyōto, 1955–1961, 168 vol.

Ui: v. p. 52, n° 5.

Vaidya = Vaidya, P. L. *Etudes sur Āryadeva et son Catuḥśataka,* chapitres VIII-XVI. Paris, P. Geuthner, 1923.

Vaiśeṣika-sūtra: v. p. 51, n°s 1 et 2.

Y = YAMAGUCHI Susumu. Index to the *Prasannapadā Madhyamakavṛtti.* Part I: Sanskrit-Tibetan. Part II: Tibetan-Sanskrit. Kyōto, Heirakuji Shoten, 1974, 2 vol.

Yamaguchi: v. p. 47, n. 1.

* * *

QUATRE CENTURIES
SUR LA PRATIQUE DE L'AJUSTEMENT INTÉRIEUR
PAR LES ETRES À EVEIL
CHAPITRE NEUVIÈME, INTITULÉ:
RÉFUTATION DE L'OBJET PERMANENT

[suite]

[§6. *Réfutation de la permanence des atomes. Critique de l'atomisme Vaiśeṣika*]
[Préambule][10]

... Mais les Atomistes pensent que la variété de l'univers est produite par les atomes ultimes de terre et des autres [éléments, qui,] tout en étant permanents, [sont] mis en branle par l'Invisible, ont des associations (*grogs*) douées de qualités, [et] constituent [ainsi] les substances-ensembles par le processus des [molécules] binaires, [ternaires,] etc.

[1. Des atomes divisibles ne peuvent être permanents]

Pour dire que leur opinion [elle] aussi est absurde, [le maître] déclare:

212. *Ce qui d'un côté*[11] *est cause et d'un autre ne l'est pas, cela, par ce [fait même], sera divers: [c'est la seule manière de] comprendre*[12]. *[Or, il serait] absurde que [quelque chose de] divers fût permanent.*

Si l'on veut éviter que tous les ensembles (*yan lag can* = *avayavin*) ne se ramènent à un seul atome par conséquence nécessaire, force sera

[10] Pour l'exégèse de ce préambule, v. ci-dessus p. 49–51.

[11] Plus haut, *phyogs* traduisait *pradeśa*, que nous avons rendu par «emplacement». (HPS 484.1–7, *Tib. Trip.* 98 5266 237.2.2–7, *Indianisme et Bouddhisme*, p. 230 et n. 63). Nous nous sommes résolu à le traduire ici par «côté», sans préjudice de son antécédent sanscrit. Dans le développement qui fait l'objet du présent article, «côté» est commode en français: outre le sens de «flanc», il enveloppe en effet aussi l'équivoque entre «direction» et «partie», sur laquelle la discussion jouera plus bas. Ces nuances diverses sont également présentes dans le tibétain *phyogs*.

[12] Littéralement: Si (*na*, *pāda* c) cela (*de ni*) dont (*gaṅ gi*) un côté est cause et l'autre ne l'est pas, est (*'gyur*) de ce fait (*des na*) divers, [on] comprend (*go* de *go ba*, «comprendre»). – La construction est curieuse, même pour une *kārikā*. Le *go* n'est pas glosé par le commentaire de Candrakīrti.

d'admettre que la sphéricité[13] qui existe dans la cause n'existe pas dans l'effet. Puisqu'il en est ainsi, les atomes ne peuvent entrer en contact intégralement[14]. Dès lors, la partie de l'atome par laquelle il en touche un autre est cause[15], et celle par laquelle il ne le touche pas ne l'est pas. Dans ces conditions,

«ce qui d'un côté est cause et d'un autre ne l'est pas»,

cela est quelque chose de divers (*sna tshogs pa* = *vicitra*), puisqu'il est de nature (*ṅo bo*) multiple. [Cela] n'est donc pas permanent, non plus qu'une peinture (*ri mo* = *citra*)[16]. C'est pour l'établir qu'il faut énoncer la proposition

«[Il serait] absurde que [quelque chose de] divers [fût] permanent».

– Mais soit l'hypothèse suivante: Les atomes étant indivisibles, ils ne se touchent nullement de côté à côté, mais d'entier à entier. Il y a donc [, dans leur relation,] association (*ldan pa* = *yoga* Y) caractérisée

[13] *zlum po ñid* = *pārimaṇḍalya*. Les atomes du Vaiśeṣika sont sphériques (*parimaṇḍala*). Cf. *Vaiśeṣika-sūtra* VII.1.20 *nityaṃ parimaṇḍalam*, KSS 173, p. 38; surtout Nandalal Sinha, 1911, p. 228. Mais cette sphéricité s'y combine avec l'extrême petitesse (*aṇutva*): les atomes sont donc plus ou moins punctiformes (Ui, p. 128, cf. p. 95), sans toutefois qu'il y ait «marche sans terme vers [la] limite inaccessible» d'un infiniment petit (Masson-Oursel, *L'atomisme indien*, p. 367). Cf. Hattori, *Encyclopedia*, II, p. 218, n° 66.

La forme sphérique est «la seule forme qui exclue la division en parties» (Masson-Oursel, *ib.*, p. 354), la «division en secteurs directionnels» (*digbhāgabheda*, n. 23). La sphéricité exclut toute orientation privilégiée. Donc, si l'effet est sphérique comme la cause, les molécules complexes (*dvyaṇuka*, etc.), qui sont effets, coïncideront intégralement (*sarvātmanā*) avec leur cause, l'atome ultime; et, par un effet de télescopage, les [substances-]ensembles, et jusqu'aux objets mêmes, qui sont aussi bien des substances-ensembles (introd., p. 50, n° 7), se résorberont en un atome unique. – D'autre part, seule la forme sphérique assure un contact intégral.

[14] «Contact»: *sbyor ba* = *saṃyoga*, un des 17 ou 24 *guṇa* du Vaiśeṣika. – «Intégralement»: *bdag ñid thams cad kyis* = *sarvātmanā*. Cf. HPS 484.11 = *Tib. Trip.* 98 5266 237.3.1–2, *Indianisme et Bouddhisme*, p. 231.

[15] Cause du contact entre atomes, de leur association, et par suite de l'édification des objets matériels.

[16] Une peinture (plus précisément une fresque) ne dure qu'autant que subsiste le mur qui la supporte. *Pr.* 454.1, tr. May, p. 182 et n. 590, tr. Sprung, p. 209; Commentaire de Gauḍapāda à la *Sāṃkhya-kārikā* 41, éd. et tr. A.-M. Esnoul, *Les Strophes de Sāṃkhya*, Paris, Les Belles-Lettres, 1964 (Coll. Emile Senart), p. 52–53. Remarquer le probable jeu de mots sur *vicitra* et *citra*. – Dans la présente traduction, les termes sanscrits sont, *grosso modo*, restitués selon les mêmes lignes que celles expliquées dans l'In memoriam Paul Demiéville, p. 75.

par la coïncidence (*phrad pa*)[17], et non latéralité. – A cela, il faut répondre:

213. *La sphéricité*[18] *de la cause ne se trouve pas dans l'effet. Donc, le contact intégral ne convient pas aux atomes.*

«[Nature de] cause», «nature de sphère», «absence de côté», [tels] sont les caractères de l'atome [en tant que] substance. Si un atome en touche un autre intégralement, et non [seulement] par un côté, il s'ensuivra par conséquence nécessaire que la sphéricité qui existe dans la cause, l'atome, [se présentera] aussi dans les effets, molécules binaires et subséquents. Tous les ensembles se réduiront donc à un seul atome, et, par suite, échapperont à la perception sensible. Or, ils ne se réduisent pas à un seul atome. Donc, il n'est pas possible que les atomes entrent en contact intégralement.

Mais puisqu'un atome n'en touche pas un autre intégralement,

214. *Le lieu* (gnas) *d'un atome ne peut être aussi le lieu d'un autre. La dimension*[19] *de la cause et de l'effet ne saurait donc être la même.*

Par conséquent, on peut bien concéder que dans ces conditions, puisqu'il n'y a pas contact intégral d'un atome avec un autre, les substances-ensembles n'échappent certes pas à la perception sensible. Mais le fait que les atomes ont des côtés reste inébranlé. Or, puisqu'ils ont des côtés, ils sont divers. Donc, il demeure qu'ils ne sont, en tout cas, pas permanents.

– Ici, [l'adversaire] répondra que ce défaut[20] surgit lorsque commence[21] [le processus qui doit aboutir à la constitution de] la substance [en tant qu']effet[22], mais que, dans l'état antérieur à la constitution de l'effet, ledit défaut ne se présente pas en conséquence nécessaire puisque les atomes n'ont pas de parties. – Même en cet état, il y a

[17] Le tibétain *phrad pa'i mtshan ñid can ldan pa* (inf. p. 68, l. 7 bas) est peu clair.

[18] Il revient au même de parler de «sphéricité», comme la *kārikā*, ou d'«indivisibilité», comme tout à l'heure le commentaire. Cf. n. 13.

[19] Comme le contact, la «dimension» (*boṅ tshod* = *parimāṇa* H) est un des *guṇa* du Vaiśeṣika. Voir *Vaiśeṣika-sūtra* I.1.6; Ui, index, s. v. *parimāṇa*; Hattori, *Encyclopedia*, II, p. 218, n° 66; *I. Cl.*, § 1488.

[20] C'est-à-dire la présence de côtés.

[21] *rtsom pa* = *ā*-RABH-, cf. introduction, p. 50, n° 6.

[22] *'bras bu'i rdzas* = *kārya-dravya*. Sur ce terme, v. Ui, p. 127. Comme l'a rappelé l'introduction, p. 50, n° 7, et sans parler des substances immatérielles, tous les objets matériels, depuis les atomes ultimes jusqu'aux ensembles les plus complexes, ont statut de substance dans le réalisme Vaiśeṣika. Chaque substance plus complexe est effet de substances moins complexes. Cf. n. 47.

division en secteurs directionnels[23], oriental, etc. Dès lors, assurément,

215ab. *Ce qui a un côté oriental a aussi une partie orientale*[24].

Par conséquent, puisqu'il a des côtés, il n'a pas nature d'atome, non plus que le pot et autres [objets complexes. C'est ce que] dit [le maître]:

215cd. *Une particule qui a des côtés: [une telle] particule, de ce fait, n'est pas un atome: voilà ce qu'on peut dire.*

[2. Des atomes indivisibles ne peuvent être cause]

Que si les atomes sont sans parties, ils seront sans contact avec les autres atomes puisque dépourvus de mouvement, et ne pourront nullement constituer les substances-ensembles. En effet, lorsqu'il se déplace, un être corporel[25]

216. *gagne à l'avant et perd à l'arrière. Mais ce qui n'a ni avant ni arrière ne peut être un mobile*[26].

La mobilité d'un mobile se reconnaît[27] à ce qu'un être corporel où se présente un mouvement se rend maître de la direction (*phyogs*) avant par son côté (*phyogs*) avant, et quitte la direction arrière par son côté arrière. Mais un atome qui ne gagne ni ne perd par ses parties (*yan lag = avayava*) avant et arrière parce qu'il est indivisible (*cha med pa*), ne saurait être un mobile; et l'on ne pourra dire que les atomes existent [en tant que] réalités substantielles[28] puisque, n'étant pas des [mobiles], ils n'auront pas nature d'initiateurs d'effets.

[23] *phyogs cha'i dbye ba = dighhāgabheda.* Sur ce terme, v. May, n. 15. Comme il apparaîtra plus bas, Candrakīrti infère ici le *dighhāgabheda* de la théorie même des Vaiśeṣika, selon laquelle les atomes ultimes s'associent pour former des composés. Il ne peut y avoir association sans contact. Il ne peut y avoir contact sans mouvement: si chaque atome reste à sa place, il n'entrera pas en contact avec un autre. Il ne peut y avoir mouvement sans «secteurs directionnels» (*kārikā* **216**).

[24] Le sanscrit de HPS 484.3 (*ākāśasya ye 'vayavās te 'sya pradeśāḥ*) établissait déjà une équivalence entre *pradeśa* (traduit par *phyogs*, sup. n. 11) et *avayava*, «partie». Cf. *Indianisme et Bouddhisme*, p. 230: «les parties de l'espace sont ses emplacements». Malheureusement, le passage est troublé, et cette phrase n'a pas d'équivalent tibétain exact (cf. *Tib. Trip.* 98 5266 237.2.3; *Indianisme et Bouddhisme*, n. 62).

[25] *lus daṅ ldan pa'i don*, «un objet (*don = artha*) doué d'un corps».

[26] Yamaguchi, p. 385, n. 6, renvoie à *MMK* II.6cd (= *Pr.* 96.7, tr. May, p. 58, tr. Sprung, p. 80).

[27] *ñe bar rtogs pa = upaparikṣyate*, cf. Y s. v. *ñe bar rtog par byed do.*

[28] *dṅos po = vastu.* V. *Indianisme et Bouddhisme*, p. 220 et n. 14, 221, 223.

[3. Réfutation de l'argument tiré de la vision surnaturelle des *yogin*]

Objection: Si les atomes n'existent pas, ils ne seront pas perçus par les *yogin*. Or, les *yogin* les perçoivent par vision surnaturelle[29]. Donc, les atomes permanents existent. – Réponse:

217. *Ce qui est sans commencement, ni milieu, ni fin, ce non-manifeste, qui le voit?*

Les atomes n'ont pas de partie (*cha*) antérieure, médiane et postérieure, puisqu'ils sont indivisibles (*cha śas med pa*). Ils sont donc sans manifestation. «Manifestation» signifie «évidence, appréhensibilité, visibilité»[30]. [Les atomes] sont sans manifestation, parce que la [manifestation ainsi définie en] est absente. Or, un invisible ne peut être vu par qui que ce soit: [même] les *yogin* ne sauraient le percevoir. Il n'existe donc pas d'atomes permanents. Ceux qui, par un argument (*'thad pa* = *upapatti*) de ce genre, imaginent qu'on [les] voit alors qu'[ils] sont impossibles (*mi 'thad pa* = *anupapatti*) à voir, et dont la vision n'est [nullement] supérieure à la fausse vision de[31] ceux qui ont les yeux malades: on peut être assuré que leur enseignement est faux. Il est donc faux que les atomes existent selon la tradition, qu'ils érigent en norme de connaissance, de ces [gens] qui induisent le monde en erreur.

[29] Selon le Vaiśeṣika, les *yogin* en extase perçoivent les atomes ultimes. Praśastapāda, chapitre *Pratyakṣa*, KSS 173, p. 158.2–159.2: [...] *yogināṃ yuktānāṃ* [...] *paramāṇuṣu* [...] *avitathaṃ svarūpa-darśanam utpadyate*: «chez les *yogin* en extase, il se produit une vision non-erronée des atomes ultimes dans leur forme propre». Cf. Potter, *Encyclopedia*, II, p. 294–295, n° 99. – L'expression *lha'i mthoṅ ba*, qui peut se restituer *divya-darśana*, litt. «vision divine», est inhabituelle. Sans doute Candrakīrti l'emploie-t-il pour bien distinguer cette vision des *yogin* non bouddhistes, qu'il va traiter avec le plus grand dédain, et le classique *divyacakṣus* (tib. *lha'i mig*, ou *lha'i spyan* en langage honorifique, *MvyS* 202), «œil divin», une des *abhijñā*, «supersavoirs», qui, sans être exclusivement bouddhiques, sont reconnues par les bouddhistes.

[30] *mṅon pa ni gsal ba daṅ gzuṅ bar bya ba ñid daṅ | blta bar bya ba ñid ces bya ba'i don te.* Yamaguchi, p. 386, n. 9, restitue *mṅon pa* par *abhivyakti*, *gsal ba* par *dyotana*, *gzuṅ bar bya ba ñid* par *grāhyatva*, *blta bar bya ba ñid* par *draṣṭavyatva*. Dans la *Prasannapadā*, *abhivy*AÑJ- et ses dérivés sont rendus par *mṅon pa* ou *mṅon par gsal ba*. Voir Y.

Un indivisible tel que l'atome est «invisible», il échappe à la perception. Le commentaire de Praśastapāda, KSS 173, p. 154.1–3, énumère plusieurs conditions de la perception. Parmi elles figure *aneka-dravya-vat-tva*: pour être perceptible, un objet doit être «composé de plusieurs substances», donc divisible.

[31] Litt. «par».

[4. Réfutation de l'argument tiré de la production des «éléments grossiers»]

Objection: Les atomes sont bel et bien permanents, parce qu'on les induit[32], en tant que germes, à partir des éléments grossiers[33]. S'ils n'existaient pas, les [éléments] grossiers se produiraient sans germe. En effet, dans le temps de la destruction, lorsque les substances-ensembles se désagrègent toutes et qu'il ne reste plus que les atomes, il n'y a pas possibilité d'[éléments] grossiers. D'où il suivrait que[34], en début de période cosmique, les [éléments] grossiers ressurgiraient à l'existence en tant que tels. Et si, dans cette phase[35], les atomes n'existaient pas davantage que les [éléments] grossiers, ces derniers se produiraient alors sans cause[36]. Par conséquent, les atomes, causes des substances-ensembles, existent bel et bien, et ils sont quelque chose de permanent, car ce qui existe [pleinement] est dépourvu de cause[37].

– Cela non plus ne convient pas. En effet:

218ab. *La cause est détruite par l'effet*[38]*. Donc, elle n'est pas permanente.*

[32] Litt. «on s'en approche» (*ñe bar 'gro ba = upa*-GAM-).

[33] C'est-à-dire les quatre éléments, terre, eau, feu, air. Cf. Faddegon, p. 153.

[34] *gaṅ las = yatas*. Il s'agit du *yatas* à sens consécutif, qui, en sanscrit, suit la proposition principale, et n'a pas de corrélatif. La transposition de cette construction en tibétain donne souvent des phrases difficiles, parce que le tibétain, moins souple que le sanscrit, est obligé d'antéposer le *gaṅ las,* et que l'absence de corrélatif et la discrétion de la ponctuation tibétaine permettent mal d'isoler la consécutive. Cf. n. 40. Voir des exemples *Pr.* 151.4, 493.1.

[35] C'est-à-dire: en début de période cosmique.

[36] Propos quelque peu elliptique et confus. L'hypothèse est que les atomes n'existent pas. Elle entraîne les conséquences suivantes: (1) en fin de période cosmique, il y aura un état ou une phase (*gnas skabs = avasthā*) où il n'existera plus ni éléments grossiers ni atomes, une sorte de néant matériel; (2) en début de période cosmique, les éléments grossiers surgiront directement en tant que tels; donc (3) ils se produiront sans cause. – Sur la cosmologie du Vaiśeṣika, v. le commentaire de Praśastapāda, chapitre *Sṛṣṭi-saṃhāra,* KSS 173, p. 29–34. Dans l'intervalle entre deux périodes cosmiques, «les atomes ultimes subsistent à l'état isolé» (*pravibhaktāḥ paramāṇavo 'vatiṣṭhante,* 30.5–6).

[37] Cf. *Vaiśeṣika-sūtra* IV.1.1: *sad akāraṇavan nityam.* Trad. Nandalal Sinha: «The eternal is that which is existent and uncaused.»

[38] Si l'on s'en remet à l'exemple allégué par Candrakīrti, il ne faut rien voir de plus, dans cet énoncé abrupt, qu'une simple constatation d'expérience, qui ne porte pas sur la nature du rapport de causalité et sur les antinomies qu'il enveloppe (cf. *Hōbōgirin* V, p. 476–477). C'est un fait que l'apparition de la pousse se traduit par la disparition du germe. Sur le recours à l'expérience comme instrument de l'éristique Mādhyamika, v. May, index s. v. *dṛṣṭa*; *Hōbōgirin* V, p. 476b24–30.

Si les atomes étaient cause, ils seraient détruits par les substances-ensembles [formées de molécules] binaires et ainsi de suite, comme le germe par la pousse[39]. Par conséquent, les atomes seraient impermanents, puisqu'ils ne subsisteraient pas simultanément à [leur] effet, non plus que le germe.

Mais soit l'hypothèse suivante: La cause n'est pas détruite par l'effet, d'où[40] il suivrait qu'elle serait impermanente. Mais [à la fois] elle ne perd pas sa nature propre, et l'effet est produit en tant qu'autre chose [qu'elle][41]. – S'il en était ainsi, comme l'effet se trouverait en dehors du domaine de la cause, les atomes, ayant un domaine distinct [de celui de leur effet présumé], ne pourraient [en] être la cause, de même que les choses appartenant à un genre différent[42] [, qui ne peuvent être en rapport de cause à effet]. – [Le maître] répète exactement la même [conclusion] sous une autre forme[43]:

218cd. *Ou encore, là où il y a cause, il n'y a pas effet.*

En conclusion, puisque les atomes ne peuvent être cause[44], l'idée qu'ils sont permanents devient sans objet: nul besoin [de la conserver]. Donc, les atomes permanents n'existent pas.

[5. Permanence et impénétrabilité sont incompatibles]

Voici encore une raison pour laquelle les atomes ne sont pas permanents:

219ab. *Nulle part il n'apparaît d'essences* [*à la fois*] *impénétrables* [*et*] *permanentes*[45].

[39] Le tibétain porte *sa bon gyis myu gu bžin du* = *bījenāṅkuravat*. Il faut, de toute évidence, lire *aṅkureṇa bījavat* avec Bhatt., p. 54 et n. 1. – Cf. inf. p. 72, n. 104.

[40] *gaṅ las* = *yatas*, cf. sup. n. 34.

[41] Expression de l'*asatkāryavāda*, «théorie de l'effet non [pré]existant [dans la cause]», dont les Vaiśeṣika et les Naiyāyika sont les tenants les plus typiques dans la tradition philosophique indienne. Voir les ouvrages généraux: notamment, *Encyclopedia*, II, index s. v.; Dasgupta, I, index s. v.; *I. Cl.*, § 1494. Cf. introduction, p. 50, n° 6.

[42] *rigs mi mthun pa* = *vijātīya*, Yamaguchi 383.12; Y renvoyant à *Pr.* 316.6. Sur ce *dṛṣṭānta*, voir ce passage de la *Prasannapadā*, et la traduction de E. Lamotte, MCB IV, Bruxelles, 1936, p. 274–275.

[43] Le tibétain *zol thabs* est peu clair.

[44] «Cause» au sens plein du terme, c'est-à-dire non causée elle-même, et subsistant en tant que telle après avoir produit son effet; d'où l'exigence de permanence.

[45] Āryadeva se fonde ici sur la solidarité – voire, pour certains, l'identité – de deux propriétés essentielles de la matière (*rūpa*): l'impénétrabilité (*pratighāta*, «résistance, «contre-choc») et la frangibilité (*rūpaṇa*). Tout ce qui est impénétrable est susceptible de se briser, donc impermanent par nature, même si, pour une durée plus

En ce [monde], il n'existe pas de pénétration intégrale d'un atome par un autre[46]. Les atomes sont donc bien impénétrables, et la permanence ne saurait leur convenir, non plus qu'à la nature du pot et autres [objets] impénétrables. Par conséquent, il n'existe pas une «nature d'atome permanent» (*rdul phra rab rtag pa ñid = nitya-paramāṇu-tva*).

[§7. *Atomisme bouddhique*]

[1. Les atomes ne peuvent être permanents]

Puisque la permanence n'existe pas [dans les atomes],

219cd. *C'est pourquoi les Eveillés ne disent jamais que les atomes sont permanents.*

Celui qui a une vision sans méprise définira selon sa vraie nature l'objet tel qu'il est constitué.

[2. Critique de l'atomisme des écoles anciennes.
Existence nominale des atomes]

Puisqu'il existe des atomes impermanents des huit substances[47], ils ont certes une existence; mais c'est une existence nominale[48], parce

ou moins longue, la brisure ne se réalise pas dans les faits. Cf. K. Lav. i 24–25; *Pr.* 343.9, 456.9, 544.3.

[46] Cf. **214ab.**

[47] La scolastique Sarvāstivāda, dont dépend le Mādhyamika en vérité d'enveloppement, [cf. p. ex. May, n. 708 (réf.)] n'a pas éliminé la notion de *dravya*, substance, sans doute pour prévenir la vue d'anéantissement; mais elle en donne des interprétations peu claires. Voir les discussions hésitantes et embrouillées du Kośa, K. Lav. ii 144–149, iii 210–214, qui toutes deux concluent sur des défaites: «les mots obéissent au caprice, mais il faut examiner le sens»; «arrêtons ici la discussion de ces théories enfantines».

Les «huit substances» en question sont, d'après K. Lav. iii 145, les quatre grands éléments (*mahābhūta*) et quatre matières dérivées (*bhautika*), visible, odeur, saveur, tangible. Il est pour le moins surprenant de voir des «dérivés» conserver un statut de substance. – Sur les huit substances, voir YOSHIMOTO Nobuyuki, *Ubu no hachiji kushō setsu* («The Origination of the Eightfold Dravya in the Sarvāstivāda School»), IBK XX-1, Tōkyō, December 1971, p. 331–336.

Dans le Vaiśeṣika, tout est substantiel, à tous les niveaux: les substances proprement dites, les atomes, les objets complexes formés à partir des atomes. Cf. introduction, p. 50, n° 7; n. 22.

[48] Les atomes, tout comme la notion de *dravya* qui en est solidaire, ont en Abhidharma un statut très ambigu: ils doublent gauchement et d'une manière superfétatoire le

qu'ils sont conceptualisés sur la base[49] des huit substances, comme le pot. Or, ces huit substances des atomes ne peuvent être désignées chacune en particulier par le terme d'atome, parce qu'elles n'ont pas chacune en particulier nature d'atome. Par conséquent, il n'existe pas pour les Bouddhistes d'«atomes substantiels» comme dans le système des Vaiśeṣika. Les Tathāgata n'enseignent donc jamais la permanence des atomes[50], parce qu'ils ne voient eux-mêmes rien de tel.

[3. Critique de l'atomisme des Vijñānavādin:
les atomes ne peuvent se ramener à la pure conscience]

Ceux qui[51], au nom de la rigueur logique (*rigs pa* = *yukti*), écartent l'existence des atomes des huit substances et concluent qu'elle se ramène à la pure conscience, ceux-là, en écartant les enseignements des gens habiles aux choses mondaines [et] aux interprétations mondaines, se débarrassent tout simplement du double obstacle du monde et de l'Ecriture; [et pourtant,] ils n'arrivent pas à écarter les atomes, qui

---

catalogue des *dharma* matériels; Masson-Oursel, *L'atomisme indien*, p. 358, parle de «l'atomisme honteux des vieux Bouddhistes».

Dans le Kośa, il subsiste une catégorie de *dravya-paramāṇu*, «atomes substantiels», qui s'opposent aux *saṃghāta-paramāṇu*, «atomes en conglomérats» (K. Lav. ii 144).

La position de Candrakīrti est complexe (cf. introduction, **1**). Il concède des atomes impermanents; il concède même les huit substances; mais il nie les *dravya-paramāṇu*. Les atomes n'ont pas d'existence substantielle, ils n'ont qu'une existence nominale (*brtags par yod pa* = *prajñapti-sat* Y; sur les interférences entre *brtags pa* et *btags pa*, v. In memoriam Paul Demiéville, p. 82, n. 22); mais ils «existent bel et bien» (cf. inf. n. 52). Tout cela, bien entendu, en vérité d'enveloppement.

Sur l'atomisme bouddhique, voir, dans le Kośa, les mêmes références que dans la note précédente; Masson-Oursel, *L'atomisme indien*, p. 348–353, 357 et suiv.; May, n. 15 (réf.).

[49] *rdzas brgyad la brten nas ... brtags pa'i phyir* = *aṣṭa-dravyāṇy upādāya prajñapyamānatvāt*. Cf. In memoriam Paul Demiéville, p. 83, n. 22 *in fine*. «Conceptualisation sur la base de ...» est encore une traduction possible d'*upādāya prajñapti* et apparentés, qui se place assez bien dans le présent passage. Cf. May, index s. v. pra-JÑĀ-, chiffres 3° et 4°.

[50] Littéralement: «la nature d'atome permanent» (*rdul phra rab rtag pa ñid* = *nitya-paramāṇu-tva*).

[51] Atomisme dans le Vijñānavāda: voir S. Lav. I p. 46–47; Yamaguchi, p. 387–388, n. 16, renvoyant à *Viṃśatikā*, strophes 11–14 (qui sont le *locus classicus* de la discussion de l'atomisme dans le Vijñānavāda), et aussi à *Ālambana-parīkṣā*, strophes 1 à 5.

S. Lav. I, p. 46–47 = T XXXI 1585 I 4b26-c5.

existent bel et bien[52]; et, pas davantage qu['on n'y parvient pour] les atomes, ils n'arrivent à établir [que] la nature d'être de la conscience [existe] bien qu'en contradiction avec les possibilités logiques (*'thad pa = upapatti*). En effet, [une telle conscience] ne [peut même] pas fonctionner, parce que ses [caractères de] production, durée et destruction n'existent ni successivement ni simultanément; or, la nature d'être ne convient pas à ce qui est dépourvu de production, etc. Par conséquent, les essences mondaines doivent être admises telles qu'elles sont dans le monde, sans introduire une critique qui englobe [aussi] le supramondain dans son point de vue; et puisque les atomes sont tout pareils à la conscience, qui est mondaine[53], notre adversaire ne peut les écarter par un recours à la rigueur logique, car sa rigueur logique achoppe à l'obstacle du monde et de l'Ecriture.

L'Atomisme est ainsi réfuté.

* * *

Viṃśatikā 11–14: Ed. S. Lévi: *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā et Triṃśikā* (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Sciences historiques et philologiques, fasc. 245), Paris, 1925, p. 1.23–2.4, 6.25–8.10, 8.20–21. – Trad. S. Lévi: *Un système de philosophie bouddhique, Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra* (même collection, fasc. 260), Paris, 1932, p. 51–55. – Autres références, v. Potter, *Encyclopedia*, I, p. 35.

Ālambana-parīkṣā 1 à 5: v. notamment Yamaguchi, JA, janvier–mars 1929, p. 27–37; pour d'autres références, cf. Potter, *Encyclopedia*, I, p. 51.

Je ne vois pas que le Vijñānavādin se réclame plus particulièrement de la *yukti*, du moins dans ces passages de la *Viṃśatikā*, de l'*Ālambana-parīkṣā*, de la *Siddhi* de Xuanzang.

[52] D'une existence mondaine, mais valide à son niveau.

[53] Candrakīrti dénie au *vijñāna* tout statut un tant soit peu exceptionnel parmi les *bhāva*.

VERSION TIBÉTAINE

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Les références complètes des sigles et abréviations utilisés dans l'appareil critique sont souvent compliquées. On s'est borné ci-dessous à des indications résumées; pour le détail, il conviendra de se reporter à l'In memoriam Paul Demiéville, p. 90–91.

D	*sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan ḥgyur, dBu ma,* 8, Tōkyō, 1978, folios 152a5–154b6.
C	*Cone Tanjur,* Ya, Stony Brook, 1974, folios 149a4–151b5.
P	*The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition, mDo 'grel,* Ya, folios 170b8–173b4 = Vol. 98, Tōkyō-Kyōto, 1957, p. 238.3.8–239.4.4.
Bhatt.	voir ci-dessus, p. 13; In memoriam Paul Demiéville, p. 91.
D-kār.	*sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan ḥgyur, dBu ma,* 2, Tōkyō, 1977, folios 10b4–11a1.
C-kār.	*Cone Tanjur,* Tsha, Stony Brook, 1974, folios 10b4–11a1.
P-kār.	*The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition, mDo 'grel,* Tsha, folio 11b2–8 = Vol. 95, Tōkyō-Kyōto, 1957, p. 136.5.2–8.
Vaidya	voir ci-dessus, p. 19.
ego	leçon proposée par l'éditeur.
ill.	illisible.
om., omm.	omet, omettent.

Rappelons que dans les notes critiques, l'absence de référence indique le *consensus* de toutes les sources non mentionnées expressément.

TEXTE

[§ 6; D 152a5, C 149a4, P 170b8, Bhatt. p. 45 bas] *de'i phyir de ltar dus smra ba bkag pa yin daṅ |* rdul phra rab smra ba ni sa la sogs pa'i rdul phra rab rtag ciṅ ma mthoṅ bas bskul ba yon tan daṅ ldan pa'i grogs can rdul phra rab [P 171a] gñis pa la sogs pa'i rim gyis yan lag can gyi[1] rdzas rtsom par byed pa rnams kyis 'gro ba sna tshogs skyed par byed do [Bhatt. p. 46] sñam du sems so ||

[§ 6,1] de'i lugs kyaṅ mi rigs pa ñid du brjod pa'i phyir bśad pa |[2] [D-kār. 10b4, C-kār. 10b4, P-kār. 11b2, Vaidya p. 79]

[1] gyi D, Bhatt.: gyis CP. [2] pa | DCP: pa Bhatt.

212. gaṅ gi phyogs 'ga' rgyu yin źiṅ ||
phyogs 'ga' rgyu ma yin[3] des na ||
[4]de ni[4] sna tshogs 'gyur na go |[5]
sna tshogs rtag par [6]mi rigs so[6] ||

yan lag can thams cad rdul phra rab tsam[7] du thal ba spaṅ bar 'dod pas [D 152b] rgyu la yod pa'i zlum po[8] ñid gaṅ yin pa de 'bras bu la yod pa ma yin no[9] źes bya bar gdon mi za bar khas blaṅ bar bya'o || gaṅ gi phyir 'di de ltar yin pa des na rdul phra rab rnams la bdag ñid thams cad kyis[10] sbyor bar mi 'thad do || gaṅ gi tshe rdul phra rab rnams la bdag ñid[11] thams cad kyis[12] sbyor ba yod pa ma yin [C 149b] pa de'i tshe de'i cha gaṅ gis rdul phra rab [13]rdul phra rab[13] gźan daṅ sbyor ba'i cha de rgyu yin źiṅ | gaṅ gis mi sbyor ba de rgyu ma yin no || de ltar na ni

[14]«gaṅ gi[15] phyogs 'ga' rgyu yin źiṅ |
phyogs 'ga' rgyu ma yin pa»[14]

de ni du ma'i ṅo bo yin pa'i phyir sna tshogs pa źig go |[16] de'i phyir ri mo bźin rtag pa ma yin no[17] źes bstan pa'i phyir bśad pa ni[18]

«sna tshogs rtag par mi rigs so ||»[19]

[Bhatt. p. 47] źes bya'o ||

ci ste rdul phra rab rnams la cha śas med[20] pa'i phyir [21]phyogs phyogs[21] daṅ mi sbyor ba kho na yin gyi[22] thams cad bdag ñid thams cad kyis[23] sbyor bar ni 'gyur te | de'i phyir phrad pa'i mtshan ñid can ldan pa yod la | phyogs daṅ ldan pa ñid kyaṅ ma yin no sñam na | 'di la bśad par bya ste |

213. rgyu yi[24] zlum po[25] gaṅ yin pa ||
de ni 'bras bu la yod min ||
des na bdag ñid kun sbyor[26] ba ||
rdul phran rnams la mi 'thad do ||

[3] yin DC, Bhatt.: yin pa P.
[4-4] de ni DC, Bhatt.: des na P.
[5] go | D, P-kār., Bhatt., Vaidya: go || CP, ko || D-kār., C-kār.
[6-6] mi rigs so DCP, D-kār., C-kār., Bhatt.: ga la rigs P-kār., Vaidya.
[7] tsam DCP: rtsam Bhatt.
[8] po DC: pa P, Bhatt.
[9] no DC: no || P, Bhatt.
[10] kyis DC: kyi P, Bhatt.
[11] ñid DC: ñid kyi P, Bhatt.
[12] kyis DC: kyi, P, Bhatt.
[13-13] DC om.
[14-14] Quasi-citation de **212ab.**
[15] gi DC, Bhatt., et **212a** ci-dessus: gis P.
[16] go | P: go || DC, Bhatt.
[17] no DC: no || P, Bhatt.
[18] ni DCP: ni | Bhatt.
[19] so || P, Bhatt.: so DC. – Citation de **212d.**
[20] med DCP: byed Bhatt.
[21-21] phyogs phyogs P, Bhatt.: phyogs DC.
[22] gyi DCP: gyi | Bhatt.
[23] kyis DC, Bhatt.: kyi P.
[24] yi DCP, D-kār., C-kār., Bhatt.: ni P-kār., Vaidya.
[25] po DC, D-kār., C-kār., P-kār., Bhatt., Vaidya: bu P.
[26] sbyor: spyor Vaidya.

[Bhatt. p. 48] rgyu daṅ zlum po ñid daṅ phyogs med pa źes bya ba ni rdul phra rab[27] rdzas kyi mtshan ñid do || gal te rdul phra rab bdag ñid [P 171b] thams cad kyis rdul phra rab gźan daṅ sbyor źiṅ phyogs kyis ma yin na ni de'i tshe rgyu ste[28] rdul phra rab la yod pa'i zlum po gaṅ yin pa de 'bras bu rdul phran gñis pa la sogs pa la yaṅ thal bar 'gyur te | de'i phyir yan lag can thams cad rdul phra rab[29] tsam ñid yin pa'i phyir dbaṅ po las 'das pa ñid du 'gyur na | de dag ni rdul phra rab tsam ñid ma yin no || des na rdul phra rab rnams bdag ñid thams cad kyis sbyor bar[30] mi 'thad do ||

yaṅ gaṅ gi tshe [31]rdul phra rab rdul phra rab[31] gźan daṅ bdag ñid thams cad kyis mi sbyor ba de'i tshe | [Vaidya p. 80]

214. rdul phran gcig gi[32] gnas gaṅ[33] yin ||
de ni gźan [34]gyi yaṅ[34] mi 'dod ||
de phyir rgyu daṅ 'bras bu gñis ||
boṅ[35] [D 153a] tshod mñam par 'dod ma yin ||

[Bhatt. p. 49] de'i phyir de ltar [36]rdul phra rab rdul phra rab[36] gźan daṅ bdag ñid thams cad kyis[37] sbyor ba med pa'i phyir[38] yan lag can gyi rdzas rnams dbaṅ po las 'das pa ñid du ma gyur [39]mod |[39] rdul phra rab phyogs daṅ ldan pa ñid ni g-yo ba med la | phyogs daṅ ldan pa ñid kyi phyir yaṅ 'di sna tshogs pa[40] ñid yin te | de'i phyir rtag pa ñid ma yin no[41] źes bya bar gnas [C 150a] so ||

'dir 'bras bu'i rdzas rtsom pa'i dus na ñes pa 'dir[42] 'gyur gyi | 'bras bu rtsom pa'i sṅa rol gyi gnas skabs su ni[43] rdul phra rab rnams la cha śas med pa'i phyir ji skad smras pa'i skyon du thal ba med do[44] źes smra'o ||[45] gnas skabs der yaṅ śar[46] la sogs pa'i phyogs [47]cha'i dbye[47] ba yod do ||[48] de'i tshe ṅes par |

[27] rab P, Bhatt.: rab kyi DC.
[28] ste DCP: ste | Bhatt.
[29] rab: rap D.
[30] Bhatt. om.
[31-31] rdul phra rab rdul phra rab P: rdul phra rab DC, Bhatt.
[32] gi: gis P.
[33] gaṅ: khaṅ P-kār.
[34-34] gyi yaṅ D-kār., C-kār., Bhatt., Vaidya: gyi 'aṅ P, gyi'aṅ (qui fait un vers trop court) DC, gyir yaṅ P-kār.
[35] boṅ: bod Vaidya.
[36-36] rdul phra rab rdul phra rab P, Bhatt.: rdul phra rab DC.
[37] kyis Bhatt.: kyi DCP.
[38] phyir DC: P, Bhatt. omm.
[39-39] mod | DCP: ro || Bhatt.
[40] pa DCP: po Bhatt.
[41] no DC: no || P, no | Bhatt.
[42] 'dir DCP: 'dod Bhatt.
[43] ni DC: P, Bhatt. omm.
[44] do DC: do || P, do | Bhatt.
[45] smra'o DCP: bya'o | Bhatt.
[46] C ill.
[47-47] cha'i dbye DCP: cha 'di bya Bhatt.
[48] do || DC, Bhatt.: de | P.

215ab. gaṅ la śar gyi phyogs yod pa ||
de la śar gyi cha yaṅ yod ||

[Bhatt. p. 50] de'i phyir |[49] 'di phyogs daṅ ldan pa'i phyir bum pa la sogs pa bźin du rdul phra rab ñid du mi 'gyur ro[50] źes bśad pa |[51]

215cd. gaṅ gi[52] rdul la phyogs[53] yod pa[54] ||
des rdul rdul phran min par bsñad[55] ||

[§ 6,2] gal te rdul phra rab[56] cha śas med par gyur na ni de la 'gro ba med pas rdul phra rab gźan daṅ sbyor ba med pa yin daṅ |[57] [P 172a] yan lag can gyi rdzas rtsom par byed pa ñid du mi 'gyur ro || 'di ltar[58] 'gro ba'i dus na lus daṅ ldan pa'i don gyis |

216. mdun gyis len źiṅ[59] rgyab kyis ni ||
gtoṅ bar 'gyur[60] na de dag gñis ||
gaṅ la yod pa ma yin pa[61] ||
de ni[62] 'gro por[63] yaṅ mi 'gyur ||

[Bhatt. p. 51] lus daṅ ldan źiṅ[64] 'gro ba mṅon du phyogs pa'i don gyis [65]mdun gyi[65] phyogs kyis[66] sṅon phyogs gnon źiṅ | rgyab kyi phyogs kyis[67] rgyab phyogs gtoṅ ba las 'gro ba po'i [68]'gro ba ñid[68] ñe bar rtogs[69] pa źig na cha med pa'i phyir rdul phra rab gaṅ la mdun daṅ rgyab kyi[70] yan lag gaṅ[71] gis len pa daṅ gtoṅ ba ñid med pa de ni 'gro ba por yaṅ[72] mi 'gyur la | de med pas 'bras bu rtsom par byed pa ñid med pa'i phyir[73] rdul phra rab dṅos po yod par smra bar mi rigs so ||

[§ 6,3] 'dir smras pa | gal te rdul phra rab med na ni 'di rnal 'byor pa rnams [D 153b] kyis dmigs par mi 'gyur ba źig na | 'di ni rnal

[49] phyir | DC: phyir P, Bhatt.

[50] ro DC: ro || P, ro | Bhatt.

[51] Bhattacharya, p. 50, imprime deux fois les *pāda* c et d. Nous désignerons ces deux impressions par les sigles Bhatt.[1] et Bhatt.[2].

[52] gi: gis Bhatt.[1].

[53] phyogs: phyos Bhatt.[2].

[54] pa: na C-kār.

[55] des rdul rdul phran min par bsñad: des na rdul rdul phran min bsñad, Vaidya.

[56] gal te rdul phra rab DP, Bhatt.: gal te phra rdul phra rab C.

[57] daṅ | DC, Bhatt.: daṅ || P.

[58] C ill.

[59] źiṅ DCP, Bhatt.: ciṅ D-kār., P-kār., tsiṅ C-kār., cid Vaidya.

[60] 'gyur DCP, Bhatt.: gyur D-kār., C-kār., P-kār., Vaidya.

[61] pa D-kār., C-kār., P-kār., Bhatt., Vaidya: la DCP.

[62] ni D-kār., C-kār., P-kār., Bhatt., Vaidya: la DCP.

[63] por: bor Vaidya.

[64] źiṅ DCP: źig Bhatt.

[65–65] mdun gyi DC: P, Bhatt. omm.

[66] kyis DC: kyi P, Bhatt.

[67] kyis DC: kyi P, Bhatt.

[68–68] 'gro ba ñid DC: 'gro ba po ñid P, Bhatt.

[69] rtogs DC: rtog P, Bhatt.

[70] kyi DCP: ki Bhatt.

[71] gaṅ DC: P, Bhatt. omm.

[72] yaṅ DC: P, Bhatt. omm.

[73] phyir DC, Bhatt. : P om.

'byor pa rnams kyis lha'i[74] mthoṅ bas dmigs pa yaṅ yin no || de'i phyir rdul phra rab rtag pa yod do || bśad par bya ste |

217. gaṅ la daṅ po yod min źiṅ ||
gaṅ źig la dkyil yod min la[75] ||
[Bhatt. p. 52] gaṅ la [76]tha ma[76] yod [77]min pa[77] ||
mṅon med de ni gaṅ gis mthoṅ ||

[C 150b] cha śas med pa'i phyir[78] rdul phra rab la mdun daṅ bar daṅ rgyab kyi cha[79] yod pa ma yin te | de'i phyir mṅon pa med de |[80] mṅon pa ni gsal ba daṅ gzuṅ[81] bar bya ba ñid daṅ |[82] blta bar bya [83]ba ñid[83] ces [84]bya ba'i[84] don te[85] de med pa'i phyir mṅon pa[86] med do || blta bar bya ba ma yin pa ni sus kyaṅ blta bar bya bar[87] nus pa yaṅ ma yin pa[88] 'di rnal 'byor pa rnams kyis dmigs par 'os pa ma yin no ||[89] de'i phyir rdul phra rab rtag pa med do || [90]gaṅ dag de ltar 'thad pas mthoṅ bar mi [91]'thad pa[91] bźin du mthoṅ ṅo sñam du sems śiṅ || rab rib can gyis mthoṅ ba yaṅ dag pa ma yin pa las mthoṅ ba khyad par du ma gyur pa de dag ni ṅes par [P 172b] log par ñe bar bstan pas 'jig rten phyin ci log tu byed pa de dag gi luṅ tshad ma ñid du byed pa las rdul phra rab yod pa ñid du mi rigs so ||

[§ 6,4] [92]'dir smras pa | rdul phra rab rnams ni rtag pa kho na ste | rags pa byuṅ[93] ba las[94] sa bon gyi ṅo bor ñe bar 'gro ba'i phyir ro || gal te de rnams med na ni rags pa rnams sa bon med par 'byuṅ bar 'gyur ro || 'di ltar gaṅ las bskal pa daṅ por rags pa rnams [95]slar rags pa rnams[95] 'byuṅ bar [96]'gyur ba[96] 'jig pa'i dus na yan lag can gyi rdzas

[74] Bhatt. (cf. p. 51, n. 2) n'a pu lire le mot dans ses xylographes, et le signale par deux points de suspension.
[75] la D-kār., C-kār., P-kār., Bhatt., Vaidya: na DCP.
[76–76] tha ma: tham C.
[77–77] min pa D-kār., C-kār., P-kār., Bhatt., Vaidya: ma yin DCP.
[78] phyir DC: P, Bhatt. omm.
[79] cha DP, Bhatt.: ca C.
[80] de | DCP: do || Bhatt.
[81] gzuṅ DC: bzuṅ P, Bhatt.
[82] daṅ | DCP: daṅ Bhatt.
[83–83] Bhatt. (cf. p. 52, n. 1) n'a pu lire ces deux mots, et les signale par deux points de suspension.
[84–84] bya ba'i C: bya pha'i D, pa'i (sans bya) P, Bhatt.
[85] te DCP: te | Bhatt.
[86] pa DCP: par Bhatt.
[87] bar DCP: ba Bhatt.
[88] pa DCP: pa | Bhatt.
[89] no || DCP: no | Bhatt.
[90] Début d'un passage non édité par Bhatt.
[91–91] 'thad pa DC: bthad (sans pa) P.
[92] Bhatt. reprend ici.
[93] byuṅ DCP: Bhatt. lit 'byuṅ, mais mentionne en note la leçon byuṅ.
[94] las DCP: Bhatt. lit la, mais mentionne en note la leçon las.
[95–95] slar rags pa rnams DC: P, Bhatt. omm.
[96–96] 'gyur ba P, Bhatt.: gyur pa D, gyur ba C.

thams cad 'thor źiṅ rdul phra rab tsam źig lus pa na rags pa rnams srid pa yod pa ma yin no || yaṅ gaṅ dag gal te gnas skabs der rags [97]pa rnams[97] bźin du rdul phra rab rnams kyaṅ med par 'gyur [Bhatt. p. 53] na ni de'i tshe rags pa rnams rgyu med par 'byuṅ bar 'gyur ro || de'i phyir[98] yan lag can gyi rdzas kyi rgyu rdul phra rab rnams yod pa kho na yin la | de[99] rnams kyaṅ rtag pa źig ste | yod la rgyu[100] daṅ mi ldan pa ñid kyi phyir ro ||

de yaṅ mi rigs te | gaṅ [D 154a] gi phyir | [Vaidya p. 81]

218ab. 'bras bu yis[101] ni rgyu bśig[102] pa ||
des na rgyu ni rtag ma yin ||

[Bhatt. p. 54] gal te rdul phra rab rnams rgyu ñid du gyur na ni[103] [104]sa bon gyis myu gu bźin du[104] de rnams rdul phra rab gñis la sogs pa yan lag can gyi rdzas kyis 'jig par 'gyur ro || de'i phyir 'bras bu daṅ[105] lhan cig mi gnas pa'i phyir na rdul phra rab [C 151a] rnams sa bon ltar mi rtag par 'gyur ro ||

[106]ci ste gaṅ las[107] 'di[108] mi rtag pa ñid du 'gyur ba 'bras bus rgyu 'jig pa ni ma yin gyi | 'on kyaṅ [109]rgyu raṅ gi[109] raṅ bźin[110] mi gtoṅ źiṅ 'bras bu don gźan du gyur pa skyed par byed do sñam du sems na de ltar[111] yin na ni 'bras bu rgyu'i yul las tha dad pa'i phyir rigs mi mthun

[97-97] pa rnams DCP: Bhatt. om.

[98] phyir P, Bhatt.: DC omm.

[99] de CP, Bhatt.: da D.

[100] Bhatt. gryu (faute d'impression).

[101] yis: yi Vaidya. [Toutefois, à la p. 115 (voir note suivante), Vaidya lit yis.]

[102] Comme le fait observer Bhattacharya, p. 53, le libellé tibétain de la *kārikā* **218a** est identique à celui de la *kārikā* **352a.** (Ni l'une ni l'autre *kārikā* n'est conservée en sanscrit.)

On dispose donc de seize leçons: les huit habituelles pour les *kārikā* du présent passage, plus huit leçons pour la *kārikā* 352a. Voici les références de ces dernières:

Kārikā 352a seule: D-kār. 16a6, C-kār. 16a6, P-kār. 18a2.

Kārikā 352a avec la *vṛtti:* D 222b1, C 219b1, P 252b7. Bhatt., p. 234. – Vaidya, p. 115 (cf. note précédente).

Quinze de ces leçons donnent *bśig*. Seul Bhatt., p. 53, lit *bźig*. Il dit que *bśig* est faux. C'est une erreur: *bśig* est correct à titre de forme seconde du parfait de *'jig pa*, à côté de *bźig* plus fréquent. Cf. LCh, p. 2390: *bśig: 'jig pa ity asya bhū*[tam], «*bśig*, passé de *'jig pa*». D'ailleurs Bhattacharya lui-même, à la p. 234, conserve *bśig*.

[103] ni DCP: Bhatt. om.

[104-104] Cf. sup. p. 63, n. 39.

[105] daṅ DCP: de la Bhatt.

[106] Début d'un passage non édité par Bhatt. V. p. 73, n. 112.

[107] las DC: la P.

[108] 'di DC: P om.

[109-109] rgyu raṅ gi DC: rgyu'i P.

[110] bźin D: bźen CP.

[111] ltar DC: lta P.

pa dag bźin du yul bye ba'i rdul phra rab rnams rgyu'i dṅos por mi 'gyur ro ||

de ñid kho na zol thabs gźan gyi sgo nas bstan pa'i phyir[112] [Bhatt. p. 53]

218cd. yaṅ na gaṅ na rgyu [P 173a] yod pa ||
de na 'bras bu [113]yod ma yin[113] ||

[114]źes bya ba smos so ||[114]

[Bhatt., p. 54, suite] gaṅ gi tshe de ltar rgyu ñid mi srid pa de'i tshe |[115] rdul phra rab rtag par brtags pa don[116] med pas ci[117]źig dgos te | de'i phyir rdul phra rab[118] rtag pa rnams med do ||

[§ 6,5] 'di las kyaṅ rdul phra rab rnams rtag[119] pa ma yin te | gaṅ gi phyir | [D-kār. 11a, C-kār. 11a]

219ab. thogs ldan dṅos po rtag pa ni ||
gaṅ du'aṅ[120] snaṅ ba[121] ma yin te ||

[Bhatt. p. 55] 'di na[122] rdul phra rab la rdul phra rab gźan gyis bdag ñid thams cad kyis 'jug pa med pa'i phyir rdul phra rab thogs pa daṅ bcas pa ñid yin la thogs [123]pa daṅ bcas[123] pa'i bum pa ñid la sogs pa ltar rtag pa ñid du yaṅ mi rigs te | de'i phyir rdul phra rab rtag pa ñid med do ||

[§ 7,1] gaṅ gi phyir rtag pa ñid yod pa ma yin pa |

219cd. des na nam yaṅ[124] saṅs rgyas rnams ||
rdul phran rtag pa ñid mi gsuṅ[125] ||

[126]gaṅ źig phyin ci ma log par gzigs pa des ni don gaṅ źig ji ltar gnas pa [127]de de[127] kho na ltar ṅes par bya ba źig go |[128]

[112] phyir ego: phyir ro || DCP. – Fin du passage non édité par Bhatt., cf. p. 72, n. 106.

[113–113] yod ma yin: rgyu yod pa P-kār.

[114–114] Non édité par Bhatt.

[115] tshe | DCP: tshe Bhatt.

[116] don DP, Bhatt.: C om.

[117] C ill.

[118] rab CP, Bhatt.: rap D.

[119] rtag DCP: trag Bhatt. (faute d'impression).

[120] du'aṅ P-kār., Bhatt.: du 'aṅ (d'où vers hypermètre) D-kār., C-kār., du'ṅ (faute d'impression) Vaidya, du DCP.

[121] ba: pa Vaidya.

[122] na P, Bhatt.: ni DC.

[123–123] pa daṅ bcas Bhatt.: DCP omm.

[124] yaṅ: laṅ C-kār.

[125] gsuṅ DC, D-kār., Bhatt.: gsuṅs P, C-kār., P-kār., Vaidya.

[126] Début d'un passage non édité par Bhatt. V. p. 74, n. 131.

[127–127] de de P: de DC.

[128] go | P: go || DC.

[§ 7,2] rdzas brgyad kyi rdul phra rab mi rtag pa yod pa'i phyir de yod pa ñid yod la | de yaṅ brtags par yod pa źig ste | rdzas brgyad la brten nas bum pa ltar brtags pa'i phyir ro[129] || de la rdul phra rab kyi rdzas brgyad gaṅ dag yin [D 154b] pa de dag ni re re źiṅ rdul phra rab kyi sgras brjod par bya ba ma yin te | de dag[130] la so so so sor rdul phra rab ñid med pa'i phyir ro || [131]de'i phyir ji ltar bye brag pa rnams kyi ltar bde bar gśegs pa rnams la rdzas kyi rdul phra rab ces bya ba yod pa ma yin no || de'i [C 151b] phyir de bźin gśegs pa rnams nam[132] yaṅ rdul phra rab rtag pa ñid ston par mi mdzad de |[133] raṅ ñid kyis de ltar ma gzigs pa'i phyir ro ||

[§ 7,3] [134]gaṅ dag rigs pa bcug nas rdzas brgyad kyi rdul phra rab kyi yod pa ñid sel źiṅ rnam par śes pa tsam ñid du rtogs pa de dag ni re źig 'jig rten pa'i dṅos po 'jig rten pa'i don la mkhas pas ñe bar bstan pa sel ba[135] na[136] 'jig rten daṅ luṅ gi [P 173b] gnod pa gñis sel bar byed pa de dag gis rdul phra rab yod pa ñid bsal bar mi nus śiṅ rdul phra rab ltar rnam par śes pa'i yod pa ñid 'thad pa daṅ 'gal ba[137] yaṅ gźag par mi nus so || [138]'di ltar de'i skye ba daṅ gnas pa daṅ 'gag pa rnams rim gyis daṅ cig car med pa'i phyir mi 'jug la | skye ba la sogs pa daṅ bral ba la ni yod pa ñid ni[139] rigs pa yaṅ[140] ma yin no || de'i phyir 'jig rten pa'i dṅos po rnams ni 'jig rten las 'das pa la yoṅs su mthoṅ ba'i rnam par dpyad pa ma bcug par 'jig rten na ji ltar yin pa de ltar khas [141]blaṅ bar[141] bya źiṅ | ji ltar rnam par śes pa[142] 'jig rten pa yin pa de ltar rdul phra rab kyaṅ yin pas 'dis rigs pa bcug nas[143] rdul phra rab bsal[144] bar mi nus te | de'i rigs[145] pa la 'jig rten daṅ luṅ gi gnod pas gnod pa'i phyir ro ||

de ltar rdul phra rab tu smra ba bkag pa daṅ |[146] ... [D 154b6, C 151b5, P 173b4, Bhatt, p. 55 bas]

[129] C ill.

[130] dag P: DC omm.

[131] Bhatt. reprend ici (cf. p. 73, n. 126).

[132] nam DCP: kyis Bhatt. (qui indique qu'un de ses xylographes lit nas).

[133] de | DCP: do || Bhatt.

[134] Début d'un passage non édité par Bhatt. V. n. 138.

[135] ba CP: pa D.

[136] na DC: P om.

[137] ba DP: pa C.

[138] Bhatt. reprend ici (cf. n. 134).

[139] ni DC: P, Bhatt. omm.

[140] yaṅ P, Bhatt.: DC omm.

[141-141] blaṅ bar DC: blaṅs par P, Bhatt.

[142] pa DP, Bhatt.: pa'i C.

[143] nas DCP: na Bhatt.

[144] bsal DCP: gsal Bhatt.

[145] rigs DC: rig P, Bhatt.

[146] daṅ | P, Bhatt.: daṅ DC.

INDEX DES CARACTÈRES CHINOIS

N. B. Les noms composés en PETITES CAPITALES sont des noms de famille japonais.

Bonzōkanwa shiyaku taikō Hon-yaku myōgi taishū	梵藏漢和四譯對校飜譯名義大集
Daizō Shuppan	大藏出版
Gesshō-zō Shihyakuron-chūshaku Hajō-hon no kaidoku	月稱造四百論註釋破常品の解讀
HATTORI	服部
Heirakuji Shoten	平樂寺書店
HIRAKAWA Akira	平川彰
Hiuan-tsang	玄奘
Hōbōgirin	法寶義林
Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū	印度學佛教學研究
Kyōto	京都
ONO Gemmyō	小野玄妙
Ōtani	大谷
Peking	北京
Rinsen	臨川
SAKAKI Ryōzaburō	榊亮三郎
Shengzong Shijuyi lun / Shōshū Jikkugi ron	勝宗十句義論

Shunjūsha 春秋社

SUZUKI Daisetsu Teitarō 鈴木大拙貞太郎

Suzuki Gakujutsu Zaidan 鈴木學術財團

Suzuki Gakujutsu Zaidan Kenkyū Nempō 鈴木學術財團研究年報

Taishō Issaikyō Kankō Kai 大正一切經刊行會

Taishō Shinshū Daizōkyō 大正新修大藏經

TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎

Tōkyō 東京

Ubu no hachiji kushō setsu 有部の八事俱生說

UI Hakuju 宇井伯壽

WATANABE Kaigyoku 渡邊海旭

Xuanzang 玄奘

YAMAGUCHI Susumu 山口益

Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku Bunshū 山口益佛教學文集

YOSHIMOTO Nobuyuki 吉元信行

ĀRYADEVA ET CANDRAKĪRTI SUR LA PERMANENCE (IV)

Edition, traduction et interprétation d'un passage d'un traité de philosophie bouddhique du IIe-IIIe siècle de notre ère, le *Catuḥśataka* d'Āryadeva, et de son commentaire par Candrakīrti (VIe-VIIe siècle).

Ces deux auteurs appartiennent à l'école dite de la voie moyenne (en sanscrit: Mādhyamika), qui cherche en toute chose à se maintenir à égale distance de l'être et du néant.

Le sujet traité est le *nirvāṇa*. Le texte tend à établir que le *nirvāṇa* n'existe pas d'une existence permanente; plus généralement, qu'il n'existe pas en tant que tel, et n'est pas non plus néant: il est la limite vers laquelle tend l'évacuation du monde empirique, conduite par une discipline à la fois morale, méditative et intellectuelle, et censée délivrer l'homme de la douleur. Un *nirvāṇa* existant en lui-même serait isolé en son essence, incapable d'entrer en relation avec quoi que ce soit, et par conséquent inaccessible.

Introduction

Le présent article est le quatrième d'une série qui, sous le titre général de *Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence*, en comprendra cinq. L'ensemble constituera une traduction intégrale du chapitre IX du *Catuḥśataka* d'Āryadeva avec le commentaire de Candrakīrti.

[I: *kārikā* **201-206ab**] Paru dans: *Indianisme et Bouddhisme*, Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1980, pp. 215-232. (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 23.)

II [*kār.* **207-211**] Paru dans: *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 69 à la mémoire de Paul Demiéville (1894-1979), Paris, 1981, pp. 75-96.

III [*kār.* **212-219**] Paru dans: *Etudes Asiatiques*, Vol. XXXV, 2, 1981, Hommage à Constantin Regamey, Berne, P. Lang, 1981, pp. 47-76.

IV [*kār.* **220-221**]: le présent article.

V [*kār.* **222-225**] En préparation pour: *Acta Indologica*, volume commémoratif du 1150e anniversaire du Nirvāṇa de Kōbō Daishi, Narita (Japon), 1984.

Comme on l'a vu précédemment[1], les huit premiers chapitres du *Catuḥśataka* traitent avant tout de morale et de discipline; les huit derniers traitent de doctrine, et sont consacrés au débat philosophique. Le chapitre IX ouvre la seconde série; ainsi que l'indique son titre, il porte sur l'«objet permanent» ou les «choses permanentes», selon que l'on entend au singulier ou au pluriel le composé nominal *nityārtha* qui y figure sous la forme du thème. Il porte aussi souvent sur l'existence substantielle: les deux notions de permanence et de substantialité ne se séparent guère, et le terme *artha* lui-même implique en général une existence concrète, objective et finalement substantielle.

Le Bouddha dit que les choses qui constituent le monde sont impermanentes *(anitya)* et insubstantielles *(anātman)*. En face du bouddhisme, toutes les écoles de pensée dites «orthodoxes», c'est-à-dire reconnaissant l'autorité du *Veda*, l'efficacité du sacrifice, et l'autorité des brahmanes qui interprètent les uns et administrent l'autre, admettent quelque substance permanente. Mille ans de polémique ont opposé les deux tendances. Un échantillon en est offert par d'autres passages du chapitre IX, où Āryadeva et son commentateur Candrakīrti critiquent le substantialisme et l'atomisme de l'école Vaiśeṣika, le substantialisme de l'école Sāṃkhya, ainsi que les conceptions d'une école qui n'est ni bien connue, ni bien orthodoxe, l'école des «temporalistes» *(kālavādin)*, qui voyaient dans le temps la substance permanente dont est tissu le monde.

Mais, malgré l'insistance sur l'impermanence et l'insubstantialité, les «choses permanentes» avaient leur place même à l'intérieur du bouddhisme. Il s'agit principalement des inconditionnés ou incomposés *(asaṃskṛta)*, seuls à échapper à la loi de causalité. La scolastique en énumérera trois: l'espace *(ākāśa)*, et deux «arrêts» *(nirodha)*. Pour n'en citer qu'une interprétation, qui a l'avantage de la clarté, l'espace est la pure absence d'objet physique. Les arrêts sont la cessation de toute vie empirique, dans ses manifestations physiologiques et surtout psychologiques. Ils ne se confondent que très subsidiairement avec la mort.

Dans l'ensemble de la scolastique bouddhique, *nirodha* est considéré comme synonyme de *nirvāṇa*. Ce dernier terme, que l'on peut traduire par «extinction», désigne, avec plus de prestige et de résonance, la même chose que *nirodha*: un état de libération, au-delà de tout devenir causal, de toute transmigration. Comme le montre A. Bareau, «il ne fait aucun doute que l'entité pour laquelle fut forgée la notion même d'incomposé est le *nirvāṇa*»[2].

Les *asaṃskṛta* n'ont nullement échappé à la critique bouddhique du permanent et du substantiel. On en arrive donc à ce paradoxe apparent d'une critique radicale, par certains bouddhistes[3], d'une des valeurs suprêmes du bouddhisme: le *nirvāṇa*. Mais ce qu'ils visent est la tendance à figer le *nirvāṇa* en substance, à en faire une chose, un objet. Cette tendance présente un inconvénient double: elle favorise une vision du monde qui n'est pas conforme à la vraie nature des choses, et elle rend la délivrance impossible. Cette dernière est en effet fondée sur des processus; or, dans un monde figé en substances immuables par définition, tout processus est impossible.

Candrakīrti avait déjà entamé plus haut la critique des trois inconditionnés[4]. Il les désignait alors sous leurs rubriques classiques: *ākāśa*, l'espace; *apratisaṃkhyā-nirodha*, l'«arrêt sans récapitulation»; *pratisaṃkhyā-nirodha*, l'«arrêt avec récapitulation». Mais la critique portait en fait sur l'espace, et les deux arrêts n'étaient traités que par analogie.

Dans le passage qui suit, la critique est dirigée sur le *nirvāṇa*. Le *nirvāṇa* s'identifie au *pratisaṃkhyā-nirodha*, qui est la désignation précise et technique de l'opération qui l'instaure. Le témoignage le plus formel de cette identité est une énumération des trois *asaṃskṛta* par Candrakīrti, que La Vallée Poussin citait déjà dans l'*Album Kern*, et où *pratisaṃkhyā-nirodha* est remplacé par *nirvāṇa*[5]. Dans un passage de l'*Abhidharma-kośa*, *nirvāṇa* paraît recouvrir les deux *nirodha*[6].

Il s'agit de démontrer qu'il ne peut exister de *nirvāṇa* permanent. Mais, comme il arrive à Candrakīrti dans son commentaire d'Āryadeva, le développement est assez sinueux. Autant, dans la *Prasannapadā*, Candrakīrti se modèle sur la rigueur méthodique de Nāgārjuna, autant il épouse, dans la *Catuḥśatakaṭīkā*, la démarche plus libre et parfois heurtée d'Āryadeva.

Tout d'abord, le *pūrva-pakṣa* de la *kārikā* **220** parle de *nirvāṇa*. La *kārikā* elle-même et le commentaire répondent en employant le terme *mokṣa*[7]. A la *kārikā* **221**, ils reviennent à *nirvāṇa*. Dès qu'il est question de la vérité absolue, quel que soit par ailleurs son mode d'être, *nirvāṇa* ou autre, toutes les désignations s'équivalent, car l'absolu ne peut être qu'un. Ainsi peut-on mettre en équivalence:

— *nirvāṇa*, l'extinction;
— *nirodha*, l'arrêt;
— *pratisaṃkhyā-nirodha*, l'arrêt avec récapitulation;
— *mokṣa*, la délivrance;

— *nirodha-satya*, la vérité de l'arrêt, qui est la troisième des quatre vérités[8];
— *vināśa*, la destruction;
— *visaṃyoga*, la disconnexion (d'avec la transmigration);
— *visaṃyoga-phala*, le fruit de disconnexion;
— *dharmatā*, la nature des *dharma*[9].

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une exégèse de toutes ces appellations, qui vont d'un terme tout à fait général tel que *mokṣa*, commun à toute la vie religieuse indienne, jusqu'à une désignation hautement technique telle que *visaṃyoga*. Bornons-nous à remarquer que certains, par exemple *nirvāṇa*, représentent le point de vue de l'absolu; que d'autres, tels *visaṃyoga-phala* ou *vināśa*, représentent le point de vue de la vérité empirique, soumise à la loi de la cause et du fruit. Autrement dit, sont mises en équivalence, d'une part, l'opération ultime par laquelle la délivrance s'instaure au terme d'une longue voie unitive qui est *yoga*, «ajustement intérieur»[10], et qui se fonde sur un recueillement *(samādhi)* toujours plus poussé, et d'autre part la délivrance elle-même en tant qu'état.

La discussion qui commente la *kārikā* 220 est ardue; elle a nécessité une annotation massive. Mais on retrouve le même type de difficulté chaque fois qu'il est question du passage d'une vérité à l'autre, de la servitude à la délivrance, du *saṃsāra* au *nirvāṇa*. Ce passage comporte à la fois continuité et rupture, identité et contradiction. La loi de causalité et la loi de rétribution des actes, qui ne font qu'un et gouvernent la transmigration, trouvent leur expression suprême dans la production du «fruit de disconnexion», grâce auquel l'existant empirique est projeté dans l'extinction ou dans la délivrance. Mais cette expression suprême est en même temps rupture. Effet sublime, sommation d'une série causale très longue, qui n'est autre que toute la pratique du chemin qui mène à l'arrêt de la douleur, le *visaṃyoga-phala* brise la loi de causalité, projette la causalité en liberté à la faveur de la rupture de niveau ontologique qu'il détermine.

Continuité et rupture: ce schème gouverne peu ou prou toute vie spirituelle. Les bouddhistes, qui en ont eu la conscience la plus lucide et la plus constante, ne l'expriment guère autrement que par des apories et des logogriphes.

La délivrance, obtenue à partir du monde empirique, est cependant tout à fait hétérogène au monde empirique: il est impossible de la constituer en une chose particulière *(arthāntara)*[11], en une essence *(bhāva)*[12] déterminée, définissable,

pourvue de caractères spécifiques, comme on peut le faire pour les diverses données qui composent le monde empirique. (Au reste, même pour ces dernières, cette constitution n'est qu'illusoire, et c'est précisément la reconnaissance de cette illusion qui constitue l'élément gnoséologique de la délivrance.) L'opération même du passage est un processus contradictoire, en tant qu'elle participe à la fois de la transmigration et de l'arrêt de la transmigration: «du point de vue de la forme propre, la destruction est une essence; mais en tant qu'elle est l'essence de la cessation des formes et autres *dharma* [c'est-à-dire des «choses particulières»], elle n'est pas une essence», dit Candrakīrti dans la *Prasannapadā*[13]; et dans la même ligne, mais plus abruptement, il dira dans le texte ci-après: «L'activité de délivrance, [...] qui a la nature d'une essence [...], est cependant non constituée en chose particulière [...]»[14].

Il est superflu de répéter[15] tout ce que nous devons à YAMAGUCHI Susumu, guide prudent et juste. Mais, pour les *kārikā* **220** et **221**, nous avons eu un autre devancier en la personne de Louis de La Vallée Poussin, qui les a traduites jadis sur le chinois, avec le commentaire de Dharmapāla[16]. Grâce à cette traduction exacte et lucide d'arguties encore plus difficiles à suivre en chinois qu'en tibétain, le propos de Dharmapāla n'est pas sans éclairer celui de Candrakīrti. Très éclairante aussi, la discussion des *asaṃskṛta* dans l'*Abhidharma-kośa*, amenée par la question de savoir quelle est la nature du *visaṃyoga-phala*[17].

Dans la *Prasannapadā*, aux chapitres XVI et XXV, Candrakīrti a aussi abordé les problèmes qui font l'objet de son commentaire sur *Catuḥśataka* **220** et **221**. Mais il s'y est pris d'une manière sensiblement différente. La délivrance et l'extinction sont traitées séparément. La discussion est plus développée, plus rigoureuse, plus schématique aussi. Elle ne recourt pas aux mêmes procédés.

Le chapitre XVI des *Mūla-madhyamaka-kārikā* et de la *Prasannapadā* s'intitule *Bandhana-mokṣa-parīkṣā*, «Critique de la servitude et de la délivrance». Il comprend une démonstration spécifique de l'irréalité de ces deux états[18], qui utilise principalement le schème de l'analyse temporelle[19] et le principe de l'incompatibilité des contradictoires[20] (*paraspara-virodha*, cf. *Pr.* 294.2): l'asservissement ne peut opérer ni antérieurement, ni simultanément, ni postérieurement à la constitution de l'être asservi; la délivrance ne peut opérer ni sur un être asservi ni sur un être qui n'est pas asservi. Rappelons que ces arguties, pour dérisoires ou scandaleuses qu'elles puissent paraître, visent en fait à combattre une «réification» qui rendrait la délivrance inaccessible.[21]

Quant au *nirvāṇa*, Nāgārjuna et la *Prasannapadā* en traitent une première fois, brièvement, dans un passage qui précède immédiatement celui dont nous venons de parler: le *nirvāṇa* n'a pas d'existence réelle parce qu'il ne peut s'appliquer ni aux *saṃskāra*, facteurs qui composent le complexe psycho-physiologique, et encore moins à ce complexe vu comme un être unitaire *(sattva)*[22]. Mais surtout, le chapitre XXV est entièrement consacré au *nirvāṇa*[23]. L'existence du *nirvāṇa* lui-même, de cet état qui est une des valeurs suprêmes du bouddhisme, y est rigoureusement débusquée. Car même l'idée d'une «délivrance en soi» bloque le dynamisme de la libération; et de plus, le *nirvāṇa* étant hors de la transmigration, nous n'avons sur lui aucune prise; nous ne pouvons rien en dire.

Reste *Udāna* viii. 3: *atthi bhikkhave ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhataṃ*[24]. Impossible de nier, même au prix de la dialectique la plus contournée, qu'il s'agit bien là d'un jugement d'existence, et, avec le *atthi* jeté en tête, d'existence pleine et entière.

OUVRAGES CITÉS — ABRÉVIATIONS

Pour les sigles et abréviations employés dans l'appareil critique du tibétain, v. pp. 70-71.

Abhidharma-kośa, éd. Pradhan = *Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu*. Edited by Prahlad Pradhan. Patna, K. P. Jayaswal Research Institute, 1967, réimpr. 1975. (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII.)

Abhidharma-kośa, éd. Dwarikadas Shastri = *Abhidharmakośa and Bhāṣya of Acharya Vasubandhu*. With Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra. Critically edited by Dwarikadas Shastri. Varanasi, Bauddha Bharati, 1970-1973, 4 vol. (Bauddha Bharati Series, 5-7, 9.)

Abhidharma-kośa, tr. La Vallée Poussin = *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin. Paris, P. Geuthner, Louvain, J.-B. Istas, 1923-1931, 6 vol. — Réimpr.: Louis de La Vallée Poussin. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduction et annotations. Nouvelle édition anastatique présentée par Etienne Lamotte. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1971, 6 tomes (= MCB, vol. XVI). — Sauf indication contraire, renvois aux chapitres et pages. — V. aussi: K. Lav.

Acta Indologica. Vol. I et suiv. Narita (Japon), Naritasan Shinshōji, 1970 et suiv.

AKANUMA Chizen. *The Comparative Catalogue of Chinese Āgamas and Pāli Nikāyas*. (Kampashibu Shiagon Goshōroku.) Tōkyō, Hajinkaku, 1958.

Album Kern. Opstellen geschreven ter eere van Dr. H. Kern... Leiden, E. J. Brill, 1903.

Bareau, André. *L'absolu en philosophie bouddhique*. Evolution de la notion d'*asaṃskṛta*. Paris, Centre de documentation universitaire, Tournier et Constans, 1951. (Univ. Paris, Thèse princ. Lettres.)

Bareau, André. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saïgon, EFEO, 1955; réimpr. Paris, EFEO, 1973. (PEFEO 38.)

BEFEO = *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. I et suiv. Hanoï, Saïgon, Paris, 1901 et suiv.

Bhatt., Bhattacharya = Bhattacharya, Vidhushekhara. *The Catuḥśataka of Āryadeva*. Sanskrit and Tibetan texts with copious extracts from the Commentary of Candrakīrti, reconstructed and edited. Part II [seule parue]. Calcutta, Visva-Bharati Book-shop, 1931. (Visva-Bharati Series, N° 2.)

Bhattacharya, Kamaleswar. *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*. Paris, EFEO, 1973. (PEFEO 90.)

Bhattacharya, Kamaleswar. *Upadhi-, upādi- et upādanā- dans le canon bouddhique pāli*, dans *Mélanges Renou*, Paris, 1968, pp. 81-95.

BHSD = Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume II, Dictionary*. New Haven, Yale University Press, 1953. Réimpr.: Delhi, M. Banarsidass, 1970, 1972.

Catuḥśataka-ṭīkā ou *Catuḥśataka-vṛtti*: titre abrégé du commentaire de Candrakīrti sur le *Catuḥśataka* d'Āryadeva. Voir: Bhatt., Bhattacharya; HPS.

ch. = chinois.

Chandra, Lokesh: voir Lokesh Chandra.

De Jong, *Cinq chapitres* = *Cinq chapitres de la Prasannapadā* [traduits du sanskrit avec l'édition de la version tibétaine], par J.W. de Jong. Paris, P. Geuthner, 1949. (Buddhica. Première série: Mémoires. Tome IX.)

De Jong, J.W. *Textcritical Notes on the Prasannapadā*, dans *Indo-Iranian Journal*, Vol. 20, Dordrecht, D. Reidel, 1978, pp. 25-59, 217-252. — Deux articles. Le premier couvre les pages 1 à 279 de l'édition de la *Prasannapadā* de Candrakīrti par La Vallée Poussin (inf. *Pr.*, *MMK*); le second, les pages 280 à 594.

EFEO = Ecole française d'Extrême-Orient.

Frauwallner, Erich. *Die Philosophie des Buddhismus*. 3. durchgesehene Auflage. Berlin, Akademie-Verlag, 1969. (Philosophische Studientexte: Texte der indischen Philosophie, Bd. 2.)

H = *Index to the Abhidharmakośabhāṣya*. Part I: Sanskrit-Tibetan-Chinese. Part II: Chinese-Sanskrit. Part III: Tibetan-Sanskrit. By Akira HIRAKAWA etc. Tōkyō, Daizō Shuppan, 1973-1978, 3 vol.

Hōbōgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Tōkyō, Maison franco-japonaise, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1929- , 5 fascicules parus.

Hommage Regamey = *Etudes Asiatiques*, vol. XXXV, 2, 1981, Hommage à Constantin Regamey, Berne, P. Lang, 1981.

Horsch, Paul. *La notion d'*upadhi *dans la philosophie de Śaṅkara*. Thèse d'Université soutenue à Paris en 1951.

HPS = *Catuḥśatikā by Arya Deva*, ed. by Haraprasād Shāstrī. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. III, N° 8, Calcutta, 1914, pp. 449-514.

I. Cl. = Renou, Louis, et Jean Filliozat. *L'Inde Classique.* Manuel des études indiennes. T. I: Paris, Payot, 1947 (Bibliothèque scientifique). T. II: Paris, Imprimerie Nationale, Hanoï, EFEO, 1953 (Bibliothèque de l'EFEO, vol. III).

In memoriam Paul Demiéville = *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, tome LXIX à la mémoire de Paul Demiéville (1894-1979). Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1981.

Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte. Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1980. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 23.)

Journal of Indian Philosophy. Vol. I et suiv. Dordrecht, D. Reidel, 1972 et suiv.

K. = *Abhidharma-kośa.*

K. Lav. = *Abhidharma-kośa*, tr. La Vallée Poussin, v. sup.

kār. = *kārikā*, «strophe didactique».

Kokuyaku Issaikyō, Chūgan-bu [«Les textes canoniques en traduction nationale, Section Mādhyamika»]. Tōkyō, Daitō Shuppansha, 1930-1932, 3 vol. (Sur la collection du *Kokuyaku Issaikyō*, réunissant des traductions japonaises de nombreux textes du Canon bouddhique chinois, voir *I. Cl.* II, § 2165; *Hōbōgirin* IV, Supplément, pp. II, IX.)

Kośa = *Abhidharma-kośa.*

Lacombe, Olivier. *L'Absolu selon le Védânta.* Les notions de Brahman et d'Âtman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja. Paris, P. Geuthner, 1937, réimpr. 1966.

Lalitavistara, ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1958. (Buddhist Sanskrit Texts, Vol. 1.)

Laṅkāvatāra Sūtra, ed. by Bunyiu NANJIŌ [NANJŌ Bun-yū]. Kyōto, Ōtani Univ. Press, 1923, repr. 1956. (Bibliotheca Otaniensis, Vol. I.)

La Vallée Poussin, Louis de. *Nirvāṇa.* Paris, G. Beauchesne, 1925. (Etudes sur l'histoire des religions, 4.)

La Vallée Poussin, Louis de. *Le Nirvāṇa d'après Āryadeva*, dans MCB I, Bruxelles, 1932, pp. 127-135.

Lévi, Sylvain. *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra.* Paris, H. Champion, 1932. (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Sciences historiques et philologiques, Fasc. 260.)

Lokesh Chandra, *Tibetan-Sanskrit Dictionary.* New Delhi, 1959-1961, 12 vol. (Śatapiṭaka, 3.) Réimpressions en 2 vol., Kyōto, Rinsen Book Company, 1971, 1976.

Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction tibétaine, publiée par Louis de La Vallée Poussin. Saint-Pétersbourg, 1907-1912, réimpr. Osnabrück, Biblio Verlag, 1970. (Bibliotheca Buddhica, vol. IX.)

Madhyamakāvatāra. Introduction au Traité du milieu de l'Ācārya Candrakīrti, avec le commentaire de l'auteur. Traduit d'après la version tibétaine par Louis de La Vallée Poussin. Dans: *Le Muséon*, Louvain, VIII, 1907, pp. 249-317; XI, 1910, pp. 271-358; XII, 1911, pp. 235-327. [La traduction est restée inachevée.]

Madhyamakāvatāra, tr. Tauscher = *Candrakīrti. Madhyamakāvatāraḥ und Madhyamakāvatārabhāṣyam (Kapitel VI, Vers 166-226)*, übersetzt und kommentiert von Helmut Tauscher. Wien, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien d. Universität, 1981. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 5.)

Mahāvastu, éd. Emile Senart. Paris, Imprimerie Nationale, 1882-1897, 3 vol. Réimpr.: Tōkyō, Meicho Fukyū Kai, 1977.

Masson-Oursel, Paul. *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. Paris, P. Geuthner, 1923.

May: v. inf. *Pr.*, tr. May.

May, Jacques. *La philosophie bouddhique de la vacuité*, dans *Studia Philosophica*, Annuaire de la Société suisse de philosophie, Vol. XVIII, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1958, pp. 123-137. Réimpr. dans: *Etre*. Approches de la non-dualité. Revue trimestrielle. Levallois-Perret: II, 1974, 4, pp. 9-16, et III, 1975, 1, pp. 26-33.

May, Jacques. *La philosophie bouddhique idéaliste*, dans *Etudes Asiatiques*, XXV, Berne, Francke, 1971, pp. 265-323.

MCB = *Mélanges chinois et bouddhiques*. Vol. I et suiv. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1932 et suiv.

Mélanges Renou = *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris, E. de Boccard, 1968. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, fasc. 28. — 40e anniversaire de la fondation de l'Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris, 1967.)

MIMAKI Katsumi. *La réfutation bouddhique de la permanence des choses* (sthirasiddhidūṣaṇa) *et la preuve de la momentanéité des choses* (kṣaṇabhaṅgasiddhi). Paris, Institut de civilisation indienne, 1976. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, fasc. 41.)

MMK = *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de La Vallée Poussin. Saint-Pétersbourg, 1903-1913, réimpr. Osnabrück, 1970. (Bibliotheca Buddhica, vol. IV.) — La mention *MMK* renvoie exclusivement aux *kārikā* de Nāgārjuna. Cf. *Pr.*

MW = Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1899.

NAKAMURA Hajime. *Bukkyōgo daijiten*. [«Grand Dictionnaire de terminologie bouddhique».] Tōkyō, Tōkyō Shoseki, 1975, 3 vol.

Nyāyakośa = JHALAKĪKAR, Bhīmācārya. *Nyāyakośa*. Or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy. Revised and re-edited by Vāsudev Shāstri ABHYANKAR. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1928. (Bombay Sanskrit and Prakrit Series, No. XLIX.)

Obermiller, *Indices verborum* = *Indices verborum Sanscrit-Tibetan and Tibetan-Sanscrit to the* Nyāyabindu *of Dharmakīrti and the* Nyāyabindu-ṭīkā *of Dharmottara*. Compiled by E. Obermiller. I: Sanscrit-Tibetan Index. II: Tibetan-Sanscrit Index. Leningrad, 1927-1928, réimpr. Osnabrück, Biblio Verlag, 1970, 2 vol. (Bibliotheca Buddhica, vol. XXIV, XXV.)

Pandeya, Ramchandra. *The Mādhyamika Philosophy: a new approach*, dans *Philosophy East and West*, 14, Honolulu, 1964, pp. 3-24; réimpr. dans: Pandeya, Ramchandra. *Indian Studies in Philosophy*, Delhi, 1977, pp. 60-88.

PEFEO = Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Pr., *Prasannapadā*: renvoie au même ouvrage que *MMK*, dans son ensemble, ou plus particulièrement au commentaire de Candrakīrti.

Pr., tr. May = *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti*: douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés [...] d'une édition critique de la version tibétaine, par Jacques May. Paris, A. Maisonneuve, 1959. (Thèse de Lettres, Université de Lausanne. — Collection Jean Przyluski, tome II.)

Pr., tr. Sprung = *Lucid Exposition of the Middle Way*. The Essential Chapters from the *Prasannapadā* of Candrakīrti. Translated from the Sanskrit by Mervyn Sprung, in collaboration with T.R.V. Murti and U.S. Vyas. London and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979.

Pradhan: v. sup. *Abhidharma-kośa*, éd. Pradhan.

PTS = Pali Text Society, London.

Renou, Louis. *Grammaire sanscrite*. Paris, A. Maisonneuve, 1930, réimpr. 1961.

Renou, Louis. *Terminologie grammaticale du sanskrit*. Paris, H. Champion, 1957.

S. Lav. = *Vijñaptimātratāsiddhi*. La Siddhi de Hiuan-tsang, traduite [du chinois] et annotée par Louis de La Vallée Poussin. Paris, P. Geuthner, 1928-1948, 3 vol. (Buddhica. Première série: Mémoires. Tomes I, V, VIII.)

s. v., ss. vv. = *sub voce*, *sub vocibus*, renvoi à un ou plusieurs mots d'un dictionnaire ou d'un index.

Saṃyutta = *Saṃyutta-Nikāya*, éd. Léon Feer et C. A. F. Rhys Davids. London, 1884-1904, repr. 1970-1980, 6 vol. (Pali Text Society, Text Series, Nos 93-98.)

Schayer, Stanislas. *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. Cracovie, 1931. (Polska Akademja Umiejetnosci, Prace Komisji Orjentalistycznej / Académie polonaise des sciences, Mémoires de la Commission Orientaliste, N° 14.)

Schmithausen, Lambert. *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. Wien, H. Böhlaus Nachf., 1969. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 264. Band, 2. Abhandlung. — Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, Heft 8.)

sDe dge dBu ma = *sDe dge Tibetan Tripiṭaka. bsTan ḥgyur*. Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo [...] *dBu ma* [...] Tokyo, 1977-1979, 17 vol. — Edition photographique de la section Mādhyamika du Canon bouddhique tibétain dans l'édition xylographique du monastère de Dérgé (Tibet oriental). Les références se lisent comme suit, p. ex. n. 37: vol. 7, œuvre N° 3860, p. 49, 2e planche, 3e ligne.

Sprung = *Pr.*, tr. Sprung.

Stcherbatsky, Theodore. *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*. Leningrad, 1927. Réimpr.: The Hague, Mouton, 1965 (Indo-Iranian Reprints, VI).

T = *Taishō Shinshū Daizōkyō. The Tripiṭaka in Chinese*. Revised, collated, rearranged and edited by TAKAKUSU Junjirō, WATANABE Kaigyoku, ONO Gemmyō. Tōkyō, Taishō Issaikyō Kankō Kai / Society for the Publication of the Taishō Edition of the Tripiṭaka, [puis] Daizō Shuppan, 1924-1935, 100 vol. — Les références se lisent, p. ex. note 35: volume XXX, œuvre N° 1571, II[e] «rouleau» ou «volume» *(juan)* chinois, page 192, registre supérieur (= a; b= médian, c = inférieur), colonnes 22 à 24.

Tib. Trip. = *The Tibetan Tripiṭaka*. Peking Edition, kept in the Library of the Ōtani University. Reprinted [in phototype...] Ed. by Daisetz T. Suzuki. Tōkyō, Kyōto, 1955-1961, 168 vol. — Les références se lisent d'une manière tout à fait analogue à celles de *sDe dge dBu ma*.

Tripāṭhī, Chandrabhāl. *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta*. Berlin, Akademie-Verlag, 1962. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, VIII. — Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 56.)

Tucci, *La versione cinese del Catuḥçataka* = Tucci, Giuseppe. *Studi Mahāyānici*: I: *La versione cinese del Catuḥçataka*, confrontata col testo sanscrito e la traduzione tibetana. Dans: *Rivista degli studi orientali*, Vol. X, Roma, 1925, pp. 521-567.

Udāna, ed. by Paul Steinthal. London, 1885, repr. 1948. (Pali Text Society, Text Series, No. 142.)

Udānavarga, hrsg. v. Franz Bernhard. Bd. I-II. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1965-1968, 2 vol. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, X. — Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr. 54.)

Welbon, Guy Richard. *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters*. Chicago and London, Univ. of Chicago Press, 1968.

Y = YAMAGUCHI Susumu. *Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti*. Part I: Sanskrit-Tibetan. Part II: Tibetan-Sanskrit, Kyoto, Heirakuji, 1974, 2 vol.

Yamaguchi = YAMAGUCHI Susumu. *Gesshō-zō Shihyakuron-chūshaku Hajōhon no kaidoku*. [A Japanese] Translation and Annotation on the Chapter "Negation of eternal things" in Candrakīrti's Catuḥśataka-ṭīkā. Dans: *Suzuki Gakujutsu Zaidan Kenkyū Nempō / Annual of Oriental and Religious Studies*, N° 1, Tokyo, 1964, pp. 13-35.
Réimprimé (sous son titre japonais seulement) dans: *Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku Bunshū* [«Recueil d'articles d'études bouddhiques par Yamaguchi Susumu»], Tōkyō, Shunjūsha, 1972-1973, 2 vol.: pp. 349-403 du vol. II (699-753 de la pagination continue).

* * *

QUATRE CENTURIES
SUR LA PRATIQUE DE L'AJUSTEMENT INTÉRIEUR
PAR LES ÊTRES À ÉVEIL
CHAPITRE NEUVIÈME, INTITULÉ:
RÉFUTATION DES CHOSES PERMANENTES[25]
[suite]

[§ 8. *Critique de l'Extinction*]

[1] Mais certains de nos coreligionnaires[26], ne comprenant pas que les inconditionnés [existent d'une manière] purement nominale[27], et imaginant que l'Extinction existe substantiellement [et] est permanente, énoncent[28] [l'argumentation suivante]: Il est vrai que les Eveillés ne disent pas que les atomes sont permanents[29]. Mais ce qu'ils déclarent permanent, cela existe en tant que permanent.

Or, comme le dit le Bienheureux: «Moines mendiants, il existe un non-né, un non-devenu, un non-conditionné»[30]. Et il est dit aussi: «Les *dharma* inconditionnés sont permanents»[31].

Par conséquent, l'Extinction est permanente; ce qui est à obtenir par la vérité du chemin est permanent, et existe en tant qu'obstacle définitif à la production des passions et des naissances futures, comme une digue qui retient l'eau[32]. Si cela n'était pas permanent, les passions et les naissances se produiraient, puisqu'il n'y aurait [aucune] chose *(don = artha)* pour faire obstacle à [leur] production. Or, ce n'est pas le cas. Donc, cette [chose] permanente qu'on désigne sous le nom d'Extinction existe.

D'ailleurs, si elle n'existait pas, on ne pourrait [la] désigner sous le nom de «troisième vérité sainte», à la suite des vérités de la douleur et de l'origine[33]. Or, on le fait. Donc, elle existe.

[2] — A cela, nous répondons:

220. *Si la délivrance*[34] *existe indépendamment de l'asservissement, de l'asservi et des moyens [de libération], il ne naît d'elle rien que ce soit*[35]. *On ne peut donc appeler cela «délivrance».*[36]

Dans cet [aphorisme], l'asservissement est la vérité de l'origine, car il se constitue précisément en faisant perdre son autonomie à ce qui est asservi[37]. L'asservi est vérité de la douleur, parce qu'il est aliéné par les passions[38]. Les moyens par lesquels cette [situation] cesse sont vérité du chemin[39], parce qu'ils font cesser les passions. Mais l'existence d'un [processus actif d']asservissement et d'un objet d'asservissement a pour cause l'existence de

l'activité d'asservissement[40], puisqu'elle ne peut exister sans eux. De même, s'il n'y a pas quelque chose à faire cesser et quelque chose qui fait cesser, l'action de faire cesser n'existe pas[41], et c'est de l'existence de cette dernière que les deux autres tirent la leur. Dans le cas qui nous occupe, ce qui est à faire cesser est l'ensemble des passions[42], et ce qui [le] fait cesser est le chemin. Telle la lampe pour l'obscurité[43].

Les trois vérités que l'on vient de mentionner sont existence, inférée[44] de l'ensemble des passions et de ce qui s'y oppose[45]. Il n'en va pas de même pour la délivrance, caractérisée par l'épuisement des passions. Car il ne se produit rien à partir d'elle[46]; et d'autre part l'asservissement et la délivrance n'entrent nullement en relation de facteurs [d'une activité commune][47]. Que s'il était dans la nature de la [délivrance] de s'appliquer[48] à quelque chose, alors elle aurait nature d'être, inférée par le moyen du fruit [qu'elle produirait]. Mais ce n'est pas non plus le cas. Donc, la [délivrance] n'a pas nature d'être.

Si l'on opine que la délivrance *(thar pa = mokṣa)*, c'est le délivré *(grol ba = mukta)*: dans ce cas également, elle est indiscernable de ce qui se trouve en état de délivrance *(grol bar gyur pa = mukta)*. Sinon, le [délivré] serait dépourvu de toute connexion *('brel pa = saṃbandha)* avec la [délivrance], et inefficient[, donc inexistant][49].

Il n'est donc pas rigoureux d'appeler «délivrance» cette [chose qu'évoque la *kārikā* **220**]:

«On ne peut donc appeler cela 'délivrance'».[50]

[3][51] L'activité de délivrance, qui, en coupant l'asservissement, tire de l'objet d'asservissement la nature d'un [être] délivré, [et] qui a la nature d'une essence en train de se délivrer, [donc] douée d'activité, est cependant non constituée en chose particulière *(don gźan = arthāntara)*, étant exempte de la dichotomie entre identité et altérité[52]. En vérité, il ne convient pas que la délivrance soit cette [entité] constituée en chose particulière [et] ayant nature d'être[, que décrivent certains de nos adversaires][53].

Par conséquent, il ne convient pas de supposer que la non-production des passions et de la naissance[, donnée] plus haut [comme définition de l'Extinction][54], soit [une chose] fabriquée *(byas pa = kṛtaka)* [à partir de causes et conditions]. Les essences *(dṅos po = bhāva)*, elles, qui naissent d'une somme de causes et de conditions, ne peuvent en aucun cas prendre naissance sans elle, tout comme une pousse [ne peut naître] d'un germe qui a brûlé. Il est donc tout à fait mauvais d'imaginer [que la délivrance

pourrait être] une chose particulière, au sens d'une [essence].

L'expressibilité de la troisième vérité ne contredit pas non plus [notre position], car elle se limite à [dire que] les passions et les naissances ne se produiront plus[55].

Enfin, il n'est nullement impossible de dénombrer exhaustivement les inexistants[56]. Le Bienheureux dit en effet: «Moines mendiants, les cinq que voici ne sont que nom, ne sont qu'allégation, usage verbal, convention: à savoir, le passé, l'avenir, l'espace, l'Extinction et la personne...»[57]

[4] D'autres[58] interprètent [différemment le *pāda* **c** de l'aphorisme **220**. Ils lisent ce dernier] comme suit:

«Si la délivrance existe indépendamment de l'asservissement, de l'asservi et des moyens [de libération], *il ne se produit rien à partir de ces [trois]. On ne peut donc appeler ce [non-produit] 'délivrance'*».

L'argument *(gtan tshigs = hetu)* montre alors qu'il ne se produit rien de déterminé qu'on puisse appeler «délivrance», puisque [celle-ci est, justement, «]délivrée[»] des trois [facteurs en question], comme l'inexprimable[59]. Par suite, puisque [toute] nature propre [y] cesse, nul[60] ne peut l'appeler «délivrance», et elle n'est l'objet d'[aucune] assertion. Voilà ce qu'ils disent.

[5] Poursuivons. Le Bienheureux a dit[61]: «L'abandon complet, le rejet, la mise à l'écart, l'épuisement, le détachement, l'arrêt, l'apaisement, la disparition de la douleur présente; la non-recomposition, la non-appropriation d'une douleur nouvelle: cela est calme, cela est excellent, à savoir: le rejet de tout le substrat[62], l'épuisement de la soif, le détachement, l'arrêt, l'Extinction.»

D'après ce [passage de l']Ecriture, de quelque manière que ce soit,

221ab. *Dans l'Extinction, les agrégats n'existent pas; la personne ne peut exister.*[63]

Si les agrégats existaient dans l'extinction, et que la personne [y] existât aussi, il suivrait alors de leur existence [des conséquences inacceptables]: l'[être] en état d'extinction serait objet de perception mentale[64]; il y aurait contradiction avec un *sūtra*; et l'Extinction ne transcenderait pas la transmigration[65]. Par conséquent, on ne perçoit, dans l'extinction, aucun [être] en état d'extinction. De la sorte,

221cd. *Là où l'on ne voit pas d'[être] en état d'extinction, que [serait] l'Extinction?*

L'Extinction, [en tant que fait d']être éteint, a aussi[66] forme d'essence; elle dépend donc d'un support *(rten = āśraya)*[67]. Or, son support est en état d'extinction: qu'il soit les agrégats ou la personne, il n'existe [plus, dans l'Extinction]. Il y aura donc défaut de support. D'après la thèse [que l'Extinction est solidaire d'un support], que pourrait être l'Extinction?

Ou encore, dans la notion de l'Extinction que se fera celui qui affirme qu'elle est vraiment une essence, de deux choses l'une: ou l'Extinction sera support, ou elle sera ce qui s'appuie [sur ce support]. Or, premièrement, elle ne peut être support: en effet,

«dans l'Extinction, les agrégats n'existent pas; la personne ne peut exister».

En leur absence, que serait l'Extinction, là où aucun [sujet] en processus d'extinction n'est perçu? De la sorte, l'Extinction ne peut, d'une part, être support.

Et d'autre part, dans le cas où elle serait ce qui s'appuie [sur le support], la faute est la même. En effet,

«dans l'Extinction, les agrégats n'existent pas; la personne ne peut exister. Là où l'on ne voit pas d'[être] en état d'extinction, que [serait] l'Extinction?»

— que pourrait être alors l'Extinction, puisque ce qui s'appuie [sur un support] ne peut exister sans support?

En vérité, à un inexistant, la permanence ne saurait convenir.
Concluons qu'il n'existe pas d'essences permanentes.[68]

Jacques MAY.

NOTES

[1] *Indianisme et Bouddhisme*, p. 215.

[2] Bareau, *L'absolu en philosophie bouddhique*, p. 5 et n. 4.

[3] Notamment les Sautrāntika et les Mādhyamika. Cf. inf., section 3 et note 51.

[4] HPS 483.15-27; *Indianisme et Bouddhisme*, pp. 228-229.

[5] '*atraike ākāśāpratisaṃkhyānirodha-nirvāṇāny asaṃskṛtānīti kalpayanti*, *Pr.* 176.9 et n. 2; tr. May, p. 140; *Album Kern*, p. 112.

[6] *ākāśa-nirvāṇa*°, Pradhan 93.13, confirmé par *Tib. Trip.* 115 N° 5591 160.1.6, T XXIX 1558 VI 34c5, 1559 V 192b11; K. Lav. ii 283 traduit «l'espace et les deux 'destructions' ou 'cessations', *nirodhas*».

[7] Inf. n. 34.

[8] Inf. p. 56 et n. 33; p. 58.

[9] Inf. n. 27.

[10] Cf. May, *La philosophie bouddhique idéaliste*, p. 281. Le terme *yoga* figure dans le titre sanscrit développé du *Catuḥśataka*, cf. inf. n. 25.

[11] Inf., section 3, p. 57.

[12] Sur ce terme, voir notamment May, n. 204.

[13] Inf. n. 66.

[14] Inf., section 3, p. 57.

[15] Cf. *Indianisme et Bouddhisme*, p. 215; *Hommage Regamey*, p. 47.

[16] L. de La Vallée Poussin: *Le Nirvāṇa d'après Āryadeva*. ii: *Catuḥśataka sur le Nirvāṇa*. MCB I, Bruxelles, 1932, pp. 130-135. Le passage traduit correspond à T XXX 1571 ii 192a10-c15.

[17] K. Lav. ii 287-287. Les *kārikā* suivantes du *Kośa* traitent du *nirvāṇa*: chapitre i, *kār*. 6 et 48; chapitre ii, *kār*. 55. Rappelons les titres de trois livres qui ont développé les problèmes relatifs au *nirvāṇa*, dans des perspectives diverses: 1° La Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, 1925; 2° Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, 1927; 3° Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and its Western interpreters*, 1968 (cf. le compte rendu de J.W. de Jong, *Journal of Indian Philosophy*, I, 1972, pp. 396-403).

[18] *MMK* XVI.5-8; *Pr*. 290.1-294.4; tr. Schayer, *Ausgewählte Kapitel*, pp. 98-103 («§ 3. Über die Irrealität der Gebundenheit und der Erlösung»).

[19] Cf. May, p. 16; inf. n. 40.

[20] Cf. May, n. 67.

[21] Sur cette «réification» et ses inconvénients, v. surtout *MMK* XXIV. 20-40, *Pr*. 505.17-515.12; tr. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, pp. 191-194 (*kārikā* seulement); May, pp. 240-247, Sprung, pp. 239-246.

[22] *MMK* XVI.4; *Pr*. 287.15-289.14; tr. Schayer, op. cit., pp. 95-98 («§ 2. Widerlegung der These von der Realität des nirvāṇa»).

[23] *MMK* XXV; *Pr*. 519-541; tr. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, pp. 74-78, 183-212; Sprung, pp. 247-263. Les *kārikā* de Nāgārjuna sont aussi traduites dans Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, pp. 195-199.

[24] Inf. n. 30.

[25] HPS 485.16: *Bodhisattva-yogācāre Catuḥśatake Nityārthapratiṣedho nāma navamaṃ prakaraṇam*.

[26] Les Sarvāstivādin, partisans de la réalité et de la permanence du *pratisaṃkhyā-nirodha* = *nirvāṇa*. Cf. *Abhidharma-kośa*, éd. Pradhan, 92.2-3; K. Lav. ii 278: «Le Sarvāstivādin. — Ce *dharma*, de sa nature, est réel, indicible; seuls les Āryas le 'réalisent' intérieurement chacun pour soi. Il est seulement possible d'indiquer ses caractères généraux, en disant qu'il y a une entité réelle *(dravya)*, distincte des autres, bonne *(kuśala)*, éternelle, qui reçoit le nom de *pratisaṃkhyānirodha*, qu'on nomme aussi disconnexion, *visaṃyoga*.» — Sur l'équivalence des termes *pratisaṃkhyā-nirodha*, *visaṃyoga*, *nirvāṇa*, etc., v. sup. pp. 47-48.

[27] Candrakīrti oppose ici le «purement nominal» (*miṅ tsam* = *saṃjñāmātraka* H, *nāma-mātraka* Y) et l'«existant en tant que substance» (*rdzas su yod pa* = *dravya-sat* Y).

Sur la question de l'existence réelle ou nominale des *dharma* conditionnés ou inconditionnés, *nirvāṇa* compris, les écoles anciennes occupent un éventail de

positions qui va du réalisme intégral des Sarvāstivādin au nominalisme intégral des Ekavyāvahārika. V. Bareau, *Sectes*, p. 284.

Les Sautrāntika, notamment, nient l'existence réelle des trois *asaṃskṛta*: Bareau, *Sectes*, p. 157, thèse 9; K. Lav. ii 278. Les termes servant à désigner les irréels sont donc des désignations conventionnelles, et c'est dans cette mesure que les Sautrāntika sont des nominalistes. Cf. inf., n. 51, 57.

Quant aux écoles philosophiques du Grand Véhicule, pour les Mādhyamika, tout est «désignation métaphorique» (*upādāya prajñapti*, v. *Hōbōgirin* V, p. 462): ils sont, comme les Ekavyāvahārika, des nominalistes intégraux. Pour les Vijñānavādin, les trois *asaṃskṛta* existent: *a.* en tant que désignations de certains développements du *vijñāna*; *b.* en tant que désignations de la nature des *dharma* (*dharmatā*, cf. sup. n. 9) (S. Lav. 74-75). Leur existence est donc purement nominale: «les Asaṃskṛtas ne sont pas des entités réelles *(dravyasat)*» (ib. p. 78). Cela sans préjudice des spéculations compliquées du Grand Véhicule sur le *nirvāṇa* (dont S. Lav. 670-671 résume l'essentiel).

Ici et dans la citation canonique, inf. p. 58 et n. 57; p. 73, Candrakīrti invoque l'existence nominale. Ailleurs, il a des formules plus raciales: les inconditionnés ne sont «rien que ce soit» (*teṣām akiṃcittvena*, HPS 483.26-27, *Indianisme et Bouddhisme*, p. 229); l'Extinction est, finalement, «un inexistant»: *yod pa ma yin pa* (dont l'équivalent le plus fréquent est *avidyamāna*, Y), inf. pp. 59, 74.

[28] *źe'o*, inf. p. 71 et n. 12.

[29] Cf. la *kārikā* **219cd**

des na nam yaṅ saṅs rgyas rnams ||
rdul phran rtag pa ñid mi gsuṅ ||

et son commentaire par Candrakīrti: *Hommage Regamey*, pp. 64, 73.

[30] dge sloṅ dag ma skyes pa daṅ ma byuṅ ba daṅ 'dus ma byas pa de ni yod do. On peut restituer: *asti bhikṣavas tad ajātam abhūtam asaṃskṛtam*. C'est, avec les minimes différences de libellé coutumières, le début du fameux *logion* de *Udāna* viii.3 (cf. sup. p. 50 et n. 24), qui constitue sans doute l'expression la plus nette de la tendance réaliste et substantialiste dans le bouddhisme ancien. Voir K. Bhattacharya, *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*, p. 11 n. 1, 66-67, 101; K. Lav. ii 279 n.

Ces deux auteurs ne signalent aucun libellé sanscrit conservé: *Udānavarga* XXVI.21, mentionné par La Vallée Poussin, est un texte différent, versifié. Cf. *Udānavarga*, éd. Bernhard, p. 328.

Libellé pāli: *Udāna* viii.3, pp. 80-81; *Nettipakaraṇa*, p. 62; *Itivuttaka*, § 43 (= Dukanipāto, Vaggo II, Sutta 6), p. 37, avec au dernier mot la variante *paññāyethā'ti* au lieu de *paññāyatī'ti*.

[31] *Abhidharma-kośa*, chapitre i, *kārikā* 48b (= éd. Pradhan 37.3): *nityā dharmā asaṃskṛtāḥ*. Tibétain, *Tib. Trip.* 115 N° 5590 117.5.4-5 = N° 5591 139.2.2: 'dus ma byas chos rtag pa'o. K. Lav. i 100 ne signale aucun texte canonique de cette teneur.

[32] Yamaguchi, p. 398, n. 2, signale un énoncé analogue dans *Pr.* 525.1-2: *tatraike bhāvato nirvāṇam abhiniviṣṭā evam ācakṣate | iha kleśa-karma-janma-saṃtāna-pravṛtti-niyata-rodha-bhūto jala-pravāha-rodha-bhūta-setu-sthānīyo nirodhātmakaḥ padārthaḥ | tan nirvāṇam | ...* De Jong, *Textcritical Notes*, lit *nirodhabhāvātmakaḥ* au lieu de *nirodhātmakaḥ*.

Tibétain, *sDe dge dBu ma* 7 N° 3860 88.2.1-4, *Tib Trip.* 98 N° 5260 81.4.2-5: de la mya ṅan las 'das pa dṅos por mṅon par źen pa kha cig ni 'di skad du | 'dir

mya ṅan las 'das pa ni ñon moṅs pa daṅ las daṅ skye ba'i rgyun 'jug pa ṅes par 'gog par 'gyur ba | chu'i rgyun 'gog pa'i chu lon daṅ 'dra ba'i don dṅos po'i bdag ñid can yin te | ...że na [*Tib. Trip.*: żes na] |

Traductions: Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 190; Sprung, p. 251.

A la lumière de ce passage, on peut restituer des éléments du tibétain ci-après p. 71 et n. 7: chu 'gog pa'i chu lon ltar gtan du gegs su gyur pa = *jāla-rodha-setu-vad atyanta-rodha-bhūta.*

[33] V. sup p. 48 et n. 8; inf. n. 55. — Cf. K. Lav. ii 283: «Si le *pratisaṃkhyā-nirodha* ou Nirvāṇa est inexistence, comment peut-il être une des vérités? Comment peut-il être la troisième vérité?» La traduction de La Vallée Poussin s'éloigne ici quelque peu des textes. Pradhan 93.9-10: *yady apy asaṃskṛtam abhāva-mātram syān nirodha ārya-satyaṃ na syāt | na hi tat kiṃ cid astīti |*. «De plus, si l'inconditionné était pure inexistence, l'arrêt ne serait pas vérité sainte, car [dans cette hypothèse] l'[inconditionné] n'existe pas [en tant que] quoi que ce soit de déterminé.» Le tibétain, *Tib. Trip.* 115 N° 5591 160.13, est conforme à Pradhan: gal te 'dus ma byas med pa tsam żig yin na 'gog pa 'phags pa'i bden pa yin par mi 'gyur te de cuṅ zad kyaṅ med pa'i phyir ro |. Très proches aussi, les versions chinoises: T XXIX 1558 VI 34b28-29 (citée par Yamaguchi, p. 398, n. 3), 1559 V 192b5-6.

[34] Cf. sup. n. 7.

[35] Tout le commentaire de Candrakīrti va s'articuler autour du *pāda* c: de las ci yaṅ mi 'byuṅ (var.: skye) ste. Le *de las* recouvre probablement un *tatas*, ambigu quant au nombre. (Cf. la restitution proposée par La Vallée Poussin, note suivante *in fine*.) Deux interprétations seront proposées: 1° «il ne naît rien de la [délivrance]»: *tatas* = *tasmān [mokṣāt]*; la délivrance n'est pas cause. 2° «il ne naît rien de l'[asservissement, de l'asservi et des moyens]: *tatas* = *tebhyo [bandhana-bandhyopāyebhyaḥ];* la délivrance n'est pas effet. Cf. n. 58.

Or, pour Candrakīrti comme pour la spéculation bouddhique en général, n'existe réellement («wirklich») que ce qui est doué d'activité (*kriyā*; «Wirkung») — activité agie dans la cause, subie dans l'effet. Cf. p. ex. *Pr.* 181.1, où *sadbhūta*, «réel», et *kriyā-yukta*, «doué d'activité», se glosent mutuellement (tr. May, pp. 144-145, et notes 414 et 25; Sprung, p. 166).

C'est là une condition nécessaire, mais non suffisante; et ce principe se compose subtilement avec la double vérité. En vérité d'enveloppement, nous avons des *bhāva* actifs, qui développent ou subissent une activité. Ils pourraient donc exister réellement. Mais ce n'est pas le cas, parce qu'ils naissent de causes et conditions. Or, la seule existence authentique est l'existence absolue, indépendante de causes et conditions. Corrélativement, les *asaṃskṛta* sont, certes, inconditionnés, mais aussi inactifs: ils ne sont donc pas réels non plus.

Cf. Dharmapāla, T XXX 1571 ii 192a22-24; tr. La Vallée Poussin, *Le Nirvāṇa d'après Āryadeva*, MCB I, p. 131 bas: «Que si vous le considérez [le Nirvāṇa] comme actif, vous en faites une chose semblable aux «conditionnés» *(saṃskṛta)*; et, si vous lui refusez l'activité, il est semblable à une corne de lièvre. Les savants n'admettront jamais qu'une chose active soit inconditionnée *(asaṃskṛta)*, qu'une chose inactive soit réelle.» — Cf. n. 51 inf.

Contemporain plus jeune de Candrakīrti (cf. *Hōbōgirin* V 483b24, 484a6-9; Mimaki, *La réfutation bouddhique...*, tableau chronologique pp. 6-7), Dharmakīrti mettra sur l'importance de l'«efficacité causale» *(artha-kriyā, artha-kriyā-sāmarthya)* un accent particulièrement énergique, qui marquera toute la spéculation bouddhique ultérieure en Inde et au Tibet.

[36] On pourra comparer, pour cette *kārikā* **220**, la traduction italienne de Tucci, *La versione cinese del Catuḥçataka*, p. 527, et la traduction française de La Vallée Poussin, op. cit., p. 130, toutes deux faites sur le chinois (T XXX 1570 182c6-7 = 1571 ii 192a13-14).

Tucci, op. cit., p. 528, cite une strophe très proche, du *Laṅkāvatāra*: chapitre III, strophe 70 = éd. Nanjio 186.2-3:

bandhya-bandhana-nirmuktā upāyaiś ca vivarjitāḥ |
tīrthyā mokṣaṃ vikalpenti na ca mokṣo hi vidyate ||

Tibétain, *Tib. Trip.* 29 N° 775 59.1.6-7:

bciṅs dan bciṅ bya rnam grol ba ||
thabs rnams rnam par spaṅs pa ste ||
mu stegs thar par rtog mod kyi ||
thar par ruṅ bar mi 'gyur ro ||

La Vallée, p. 130 bas, cite cette strophe avec les variantes °*nirmuktam* et °*vivarjitam*. Il ne précise pas la provenance de ces leçons, qui rapportent ces deux prédicats à *mokṣam*, et ne sont guère autorisées par la version tibétaine.

Sur le modèle de cette strophe, La Vallée, p. 131 note, propose pour notre *kārikā* la restitution suivante:

bandhya-bandhana-nirmukta upāyaiś ca vivarjitaḥ |
mokṣaś cet tato 'jananāt sa mokṣa iti nocyate ||.

[37] Comparer *Pr.* 290.7: *iha ya ime rāgādayaḥ kleśā baddhānām asvatantrī-karaṇena bandhanam iti vyapadiśyate* (cf. Yamaguchi, p. 398, n. 4). Tibétain, *sDe dge dBu ma* 7 N° 3860 49.2.3, *Tib. Trip.* 98 N° 5260 46.5.5: 'di na 'dod chags la sogs pa ñon moṅs pa gaṅ dag bciṅ bar bya ba rnams raṅ dbaṅ med par byed pas 'chiṅ ba'o (D pa'o) źes bya bar bsñad ciṅ. Tr. Schayer, *Ausgewählte Kapitel*, p. 98: «Als '*bandhana*' (= Bindung) bezeichnet man die *kleśas*, wie Leidenschaft usw., und zwar mit Rücksicht darauf, dass durch sie die gebundenen [Wesen] ihrer Autonomie beraubt werden (= *asvatantrī-karaṇe*).» Lire °*karaṇena* au lieu de °*karaṇe*, avec de Jong, *Textcritical Notes*.

[38] ñon moṅs pa'i gźan gyi dbaṅ = *kleśa-paratantra*. Cf. *Pr.* 73.6 *prameya-paratantra* = *sDe dge dBu ma* 7 N° 3860 13.1.3, *Tib. Trip.* 98 N° 5260 13.3.3-4 gźal bya'i gźan gyi dbaṅ. Tr. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 161, n. 2: «dependent upon the objects of cognition»; Sprung, p. 62: «depends on the number of the kinds of objects of knowledge».

[39] Ces équivalences montrent d'une manière particulièrement évidente que les vérités saintes ne sont pas des cadres abstraits, mais contiennent toute la variété du devenir.

[40] Pour le tibétain *'chiṅ ba*, *bciṅ bar bya ba* et *'chiṅ ba'i bya ba*, Yamaguchi, p. 398, n. 6, propose de restituer *bandhana*, *bandhya* et *bandha-kriyā*. Cf. Y; de Jong, *Textcritical Notes* ad 291.13. La *Prasannapadā* confirme les deux premières restitutions, mais non la troisième, parce que les *Mūla-madhyamaka-kārikā*, qu'elle commente, réfutent l'existence de l'«asservissement» non par le schème de l'«analyse de l'activité», mais par un autre schème ternaire, celui de l'analyse temporelle (cf. sup. n. 19).

Voir *MMK* XVI.7, *Pr.* 291.8-292.5; tr. Schayer, *Ausgewählte Kapitel*, pp. 100-101. Sur le schème de l'analyse temporelle, cf. May, p. 16, et p. 51, n. 7, I. Le chapitre II des *MMK* et de la *Pr.* fournit le paradigme détaillé d'une réfutation par analyse temporelle.

D'après le schème de l'analyse de l'activité, appliqué ici, toute activité se décompose en trois termes, avec deux possibilités pour le premier: 1° un agent

personnel *ou*, comme dans le présent passage, un processus actif; 2° un objet; 3° l'activité *(kriyā)* proprement dite. Cf. *MMK* et *Pr.*, chapitre VIII; May, n. 414, 864. Le Mādhyamika s'efforce de démontrer que ces termes «ne peuvent exister au sens absolu, ni ensemble, ni séparément: donc ils n'existent point» (Masson-Oursel, *Esquisse*, p. 134).

Voir ci-après, n. 43.

[41] Yamaguchi, p. 398, n. 7, restitue: *nivartanīya*, *nivartaka*, *nivṛtti*. Cf. note précédente.

[42] *saṃkleśa*, «l'ensemble des passions», avec la nuance totalisante du préverbe *sam°*. Cf. S. Lévi, *Matériaux*, p. 71, n. 1. *Saṃkleśa* est traduit plus souvent par «souillure». Il est opposé régulièrement à la «purification» (*visuddhi* dans la tradition pāli, *vyavadāna* dans la tradition sanscrite), surtout dans les écoles anciennes et dans le Vijñānavāda. — K. Lav. index s. v. *saṃkleśa*; May, n. 226; May, *La philosophie bouddhique idéaliste*, pp. 269-270, 311.

[43] L'activité *(kriyā)*, par exemple faire cesser l'obscurité, requiert, pour s'exercer, pour «exister», un agent ou un instrument (la lampe) et un objet (l'obscurité). Mais, dans la perspective bouddhique, l'activité est première, et c'est elle qui est cause de l'apparition des instances qui lui permettent de fonctionner; et cela même dans l'ordre matériel. Se rappeler la *kārikā* iv.1a de l'*Abhidharma-kośa*: «la variété du monde naît de l'acte». Les spécifications d'instrument, d'agent, d'objet, sont déjà des fruits de l'acte.

[44] *dpags pa* est à prendre ici au sens de *rjes su dpags pa* = *anumita*. Cf. Obermiller, *Indices verborum*, II, ss. vv. *rjes su dpog pa*, *dpog pa*.

[45] L'ensemble des passions est ici la vérité de la douleur plus la vérité de l'origine. Il est donc: asservissement, asservi, activité d'asservissement. «Ce qui s'y oppose» est la vérité du chemin. Celle-ci fait cesser la souillure; elle a donc un objet à faire cesser, et il y a activité de faire cesser. Les première, deuxième et quatrième vérités obéissent donc bien aux lois de l'activité et de la causalité, et par suite elles existent. Il est difficile d'en dire autant de la troisième vérité, comme le montrera la suite du texte.

[46] La délivrance *(thar pa = mokṣa)* n'a d'effet que suppressif: elle supprime l'objet à libérer et met un terme au processus de libération. Elle n'a donc pas d'effet positif, définissable. Ce qui est sans effet est dépourvu d'activité, donc inexistant. Donc, la délivrance n'existe pas.

[47] Pour yan lag gi ṅo bor ñe bar ma son pa'i phyir, je propose la restitution *aṅgabhāva-anupagamāt* (ou: *°gamanāt*). Y donne *upagama* = *ñe bar 'gro ba*, qui est proche de *ñe bar son pa* ou *ñe bar soṅ ba*. Lokesh Chandra 867b confirme l'équivalence *ñe bar soṅ ba* = *upa*-GAM-.

En *Pr.* 65.5, on trouve *aṅgībhāvopagamāt* (de Jong, *Textcritical Notes*: *aṅgabhāvopagamanāt*). Le tibétain, *sDe dge dBu ma* 7 N° 3860 11.3.6, *Tib. Trip.* 98 N° 5260 12.1.8, ne concorde pas exactement, mais on a bien, pour *aṅgībhāva* ou *aṅgabhāva*, l'équivalent *yan lag gi ṅo bo* (cf. Y; de Jong, loc. cit.). Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 148, traduit *aṅgībhāva* par «... becomes a component part...» Sprung, p. 57: «... are taken as component members...» Le contexte est un problème d'«activité», comme dans notre passage.

J'interprète comme suit cette deuxième raison logique de l'inexistence de la délivrance: *Bandha-kriyā*, l'activité d'asservissement, et *nivṛtti*, la cessation, étaient «facteurs d'une activité commune», en ce sens que le *saṃkleśa* est à la fois, d'une part l'asservissement et l'asservi, d'autre part l'objet à faire cesser.

La délivrance, elle, intervient après que la vérité du chemin a fait entièrement cesser les passions. Au surplus, elle existe, par hypothèse **(220ab)**, «indépendamment de l'asservissement»; elle ne peut être en rapport de causalité avec lui, sous quelque espèce que ce soit. En outre, nous dit la première raison logique, la délivrance ne produit aucun effet: «il ne se produit rien à partir d'elle». Il n'y a donc pour elle aucune possibilité de *kriyā*. Donc, la délivrance n'existe décidément pas.

[48] Yamaguchi, p. 390.11, et n. 10 et 11 p. 399, restitue ici *upanaya* (et non *upagama*, comme imprimé par inadvertance au bas de 390.11), et interprète le passage en termes de logique formelle. Il est vrai que *ñe bar sbyor ba* correspond habituellement à *upanaya*, le «cas d'application», quatrième membre du raisonnement en forme, qui correspond à notre mineure. Mais je comprends mal ici l'intervention de la logique formelle.

[49] De deux choses l'une: ou le délivré se confond avec la délivrance, ou il s'en distingue. Dans le premier cas, le délivré n'existe pas, puisque la délivrance qui lui est supposée identique, étant dépourvue d'«activité», n'existe déjà pas, comme Candrakīrti vient de l'établir. Dans le second cas, il n'existe pas non plus. En effet, pour qu'il existe, il faudrait qu'il fût doué d'activité; et pour qu'il le soit, il faudrait tout d'abord qu'il fût effet de la délivrance. Or, ce n'est pas le cas, puisqu'il est supposé distinct d'elle, sans connexion avec elle, et en particulier sans lien causal.

Candrakīrti reprendra le problème du délivré dans son commentaire des *kārikā* **222** et suivantes, où il développera une critique du Puruṣa du Sāṃkhya, et insistera sur l'inexistence d'un «Soi-même délivré» *(bdag grol ba = muktātman)*. Voir Yamaguchi, pp. 393 et suiv.; et la suite du présent article, *Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence (V)*, en préparation (sup. p. 45).

[50] Citation de **220d**.

[51] Cette section paraît exprimer la position de Candrakīrti concernant la délivrance (et ses équivalents, sup. pp. 47-48). Elle est proche de celle des Sautrāntika, irréalistes et nominalistes (sup. n. 27): les *asaṃskṛta*, et parmi eux le *pratisaṃkhyānirodha*, ne constituent pas des *dharma*, et n'ont d'existence que purement nominale. Cf. *Madhyamakāvatāra*, tr. Tauscher, n. 484. Mais Candrakīrti ajoute deux indications antinomiques, qui restituent la perspective du Grand Véhicule: 1° Le statut de la délivrance est un statut contradictoire, paradoxal, intenable: celui d'une entité qui serait à la fois douée d'activité, et soustraite à la loi de causalité (cf. sup. n. 35). 2° Ce statut peut se réaliser sur un plan où cesse la dichotomie entre identité et altérité, autrement dit sur le plan de la vérité absolue, tout à fait en dehors de nos prises.

La dichotomie identité-altérité se rencontre principalement dans deux contextes; elle œuvre dans les deux cas en mode négatif. 1° Elle constitue les deux premiers termes de la «discussion quintuple», qui, partant des cinq relations concevables entre la substance personnelle *(ātman)* et les agrégats *(skandha)* d'éléments psycho-physiologiques qui composent la personne empirique, démontre qu'elles sont toutes impossibles et conclut à l'inexistence de l'*ātman* (cf. May, p. 16; inf. n. 67 *in fine*). 2° Elle régit la loi de causalité: faute de pouvoir la surmonter (*MMK* I.la *na svato nāpi parato* «ni de soi-même ni d'autre chose»), les choses causées se résolvent en vacuité. Cf. *Hōbōgirin*, V, p. 476.

[52] de yaṅ de ñid daṅ gźan ñid du brtag pa daṅ bral ba na don gźan du ma gyur pa yin na. On peut hasarder la restitution: *sāpi (mukti-kriyā) tattvānyatva-vikalpa-rahitā, arthāntarābhūtā*. Cf. n. 67 *in fine*.

[53] Les Sarvāstivādin, cf. n. 26.

[54] Candrakīrti rappelle ici, en l'abrégeant quelque peu, la définition de l'Extinction donnée par les Sarvāstivādin: «obstacle définitif à la production des passions et des naissances futures» (sup. p. 56 et n. 32).

[55] Réponse à l'objection formulée juste avant la *kārikā* **220**. Cf. n. 33. — Objection: Le terme *nirodha-satya* désigne une *vérité (satya)*; il renvoie donc à une réalité, et ne se limite pas à une «description without any constituent». — Réponse: la teneur de cette expression est purement négatrice et suppressive; elle ne renvoie à aucune réalité, et ne constitue rien qui ressemble à une assertion. Cf. *Hōbōgirin* V 477. — L'expression «a description without any constituent» est de R. C. Pandeya, *The Mādhyamika Philosophy: a new approach*, dans *Philosophy East and West*, 14, Honolulu, 1964, p. 7, n. 10; réimprimé dans: R. C. Pandeya, *Indian Studies in Philosophy*, Delhi, 1977, p. 66, n. 1; cité dans *Hōbōgirin* V 462b.

[56] dṅos po med par gyur pa la graṅs kyis yoṅs su bgraṅ ba yod pa ma yin pa yaṅ ma yin te. On pourrait restituer: *na ca na vidyate 'bhāva-bhūtānāṃ saṃkhyayā parisaṃkhyā* (litt. «dénombrement par le nombre»). *Parisaṃkhyā-* f. (aussi *parisaṃkhyāna-* nt.), terme usité en Mīmāṃsā, en grammaire, désigne des énumérations plus ou moins exhaustives: MW «(in phil.) exhaustive enumeration (implying exclusion of any other)»; Renou, *Terminologie*: «'énumération compréhensive'... mais de caractère plus illustratif, moins complet que le *pariganana*»; *Nyāyakośa* s. v.

[57] Après les arguments de rigueur logique *(yukti)*, un argument d'autorité *(āgama)*. Le Bienheureux lui-même a énuméré cinq cas privilégiés — voire «exhaustifs» au sens rigoureux du verbe *pari-saṃ*-KHYĀ- — de «désignations métaphoriques sans plus»: parmi elles, l'Extinction, et même les trois inconditionnés: *ākāśa*, *nirvāṇa* = les deux *nirodha*.

Ce *sūtra* est cité *Pr.* 389.5-6 (non représenté dans la version tibétaine, cf. *Pr.* 388, n. 5; de Jong, *Cinq chapitres*, p. 115): *pañcemāni bhikṣavaḥ saṃjñāmātraṃ pratijñāmātraṃ vyavahāramātraṃ saṃvṛtimātraṃ yad utātīto 'dhvānāgato 'dhvākāśaṃ nirvāṇaṃ pudgalaś ceti.* Tr. de Jong, op. cit., pp. 42-43: «Il y a, ô moines, cinq choses qui ne sont que des noms, des désignations, des expressions de la vie quotidienne, et qui ne relèvent que du plan mondain, à savoir, le passé, l'avenir, l'espace, l'individu et le Nirvāṇa.» — Cf. BEFEO 69, 1981, p. 83, n. 23.

La Vallée Poussin, K. Lav. iv, p. 5, n. 2, cite un libellé du même *sūtra* qui remplace *nirvāṇam* par *sahetuko vināśaḥ*, «la destruction pourvue de cause». D'après cette note, il s'agit d'un «Sūtra des Sautrāntika». On y reconnaît en effet quelques thèses importantes de cette école: irréalité du passé, de l'avenir, des inconditionnés; théorie de la destruction sans cause. A noter toutefois que le *sūtra* parle d'existence nominale plutôt que d'irréalité. Quant à la théorie de l'irréalité ou de l'existence nominale du *pudgala*, elle n'est pas particulière aux Sautrāntika.

Cf. Bhattacharya, p. 60, n. 1; K. Lav. ii 278 et suiv., v 49-66; Bareau, *Sectes*, pp. 156-157, thèses 3, 9, 10; Mimaki, *La réfutation bouddhique...*, pp. 73-74 et les notes, en particulier la note 284. — Yamaguchi, p. 399 n. 17 *ad* p. 391, signale que ce *sūtra* est cité dans le commentaire du *Catuḥśataka* par Dharmapāla, T XXX 1571 i 191c28-29. Le *Kokuyaku Issaikyō*, *Chūganbu* III 215.11-12, ne donne pas d'indication sur sa provenance. — La Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, pp. 138-139: «Ce Sūtra condamne nettement les Sarvāstivādins, partisans de

l'existence du passé et du futur, et les Pudgalavādins; trop nettement sans doute pour être authentique.» — Rappelons aussi la lacune de la version tibétaine de la *Prasannapadā*.

[58] Apparemment, il ne s'agit pas d'une variante d'école, mais d'une simple variante grammaticale, cf. n. 35. Dans les deux cas, la conséquence est la même: selon la première variante, la délivrance n'existe pas parce qu'elle n'est pas cause; selon la deuxième, parce qu'elle n'est pas effet.

Toutefois, le commentaire de la deuxième variante insiste davantage sur l'irréalité de la délivrance, et sur le fait que, dans sa vraie nature, elle est «comme l'inexprimable»: elle se trouve entièrement au-delà des prises du langage. V. note suivante.

[59] C'est-à-dire: comme la réalité absolue dans ce qu'elle a de plus transcendant, de plus inaccessible. Cf. la note précédente, et Yamaguchi, p. 400, n. 18, qui glose ce *dṛṣṭānta* par l'expression *gommō ryozetsu no kūshōgitai*, «la vérité absolue de la vacuité, qui est oubli de la parole et dépassement de la pensée». La formule *gommō ryozetsu* (ch. *yanwang lüjue*), «oubli de la parole et dépassement de la pensée», se trouve par exemple dans le *Sanlun xuanyi / Sanron gengi* de Jizang / Kichizō, T XLV 1852 lb5-6, 3c6. Cf. NAKAMURA Hajime, *Bukkyōgo daijiten*, pp. 430a s. v.; et la traduction du *Sanlun xuanyi* par M. Henry Isler, en préparation.

[60] Variante (inf. p. 73, n. 52): «elle ne peut être appelée la délivrance de qui que ce soit». — Allusion au thème de l'inexistence de l'être délivré, qui sera développé dans la fin du chapitre (cf. sup. n. 49).

[61] Ce passage canonique est cité dans l'*Abhidharma-kośa*.

Texte sanscrit, éd. Pradhan 93.23-94.2: *yat svalpasya duḥkhasyāśeṣaprahāṇaṃ pratiniḥsargo vyāntībhāvaḥ kṣayo virāgo nirodho vyupaśamo 'staṃgamaḥ anyasya ca duḥkhasyāpratisandhir anutpādo 'prādurbhāvaḥ | etat kāntam etat praṇītaṃ yad uta sarvopādhipratiniḥsargas tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam iti* |. L'édition Dwarikadas Shastri, I.326.6-9, donne un texte exactement conforme à celui de Pradhan.

Version tibétaine: La Vallée Poussin, qui ne disposait pas de l'original sanscrit, reproduit en note, K. Lav. ii 284 n. 4, la version tibétaine du *Kośa*. Le texte de cette version se trouve dans *Tib. Trip.* 115 N° 5591 160.2.5-7. Il présente quelques variantes par rapport au nôtre, ci-après: voir l'appareil critique, inf. p. 73 et n. 56.

Il convient d'apporter quelques retouches au texte sanscrit de Pradhan. 1° Lire *vyantībhāvaḥ*: *vyāntībhāva* n'est attesté ni dans MW ni dans BHSD. 2° Au lieu de... *anutpādo 'prādurbhāvaḥ* | *etat kāntam*..., la restitution du tibétain donne: ... *anupādānam etac chāntam*... *Kāntam* n'est guère plus qu'une faute d'impression: *śāntam* (*chāntam* par *saṃdhi*) est confirmé par toutes les autres sources citées ci-après. 3° Au lieu de *upādhi*, lire *upadhi* avec le pāli et le *Mahāvastu* (ci-après; sur *upadhi*, voir note 62).

La Vallée Poussin, K. Lav. ii 284 (= T XXIX 1558 vi 20-23, 1559 v 192b25-28), renvoie à «Saṃyukta 13,5», dont le report à l'édition de Taishō est: T II 99 xiii 88a9-12. Pour ce *sūtra* du *Saṃyuktāgama*, Akanuma, *Comparative Catalogue*, p. 45 n° 3, renvoie au *Kośa*, mais ne signale pas de parallèle pāli.

On a toutefois des libellés pāli et sanscrits de la séquence finale, *sarvopadhipratiniḥsargas tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam*, dans des contextes où apparaissent également d'autres termes figurant dans notre citation (notamment *śānta*): *Saṃyutta* I 136.15-16, V 226.6-7; fragment canonique édité par Chan-

drabhāl Tripāṭhī, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta*, pp. 139-140; *Lalitavistara*, éd. Vaidya, 286.4,7 (var. °*niḥsarga* au lieu de °*pratiniḥsarga*), 289.13-14; parallèle plus prolongé dans *Mahāvastu*, II 285.19-21: *etaṃ śāntaṃ etaṃ praṇītam etaṃ yathāvad etam aviparītaṃ yam idaṃ sarvopadhipratiniḥsargo sarvasaṃskārasamathā dharmopacchedo tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam.*

Voir encore K. Lav. ii 285 n. et Add.; Bhattacharya, p. 61.

[62] Sur *upadhi* et les termes voisins, voir K. Bhattacharya, *Upadhi-, upādi- et upādāna dans le canon bouddhique pāli*, in *Mélanges Renou*, pp. 81-95. Le sanscrit bouddhique est ici proche du pāli, et dans les deux langues la définition donnée par M. Bhattacharya, p. 87, peut s'appliquer: «Le mot *upadhi* désigne donc l'individualité empirique dans le sens le plus complet. *Nirupadhi* est celui qui s'est libéré de son individualité.» — Sur *upadhi*, voir aussi Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt*, p. 79.

L'individualité, composite, est constituée par les cinq agrégats *(skandha)*. *Upadhi*, «substrat», désigne collectivement les cinq *skandha*. Voir la définition de Candrakīrti, *Pr.* 519.9-10: *upadhi-śabdenātma-prajñapti-nimittāḥ pañcopādāna-skandhā ucyante.* Tibétain, *sDe dge dBu ma* 7 N° 3860 87.2.2-3, *Tib. Trip.* 98 N° 5260 80.4.8-80.5.1: bdag tu gdags pa'i rgyu ñe bar len pa'i phuṅ po lṅa la phuṅ po'i sgras brjod do. «Le terme *upadhi* désigne les cinq agrégats d'appropriation [en tant que] cause de la désignation de «Soi-même». En fait, les termes *upadhi* et *skandha* sont si proches que les traductions tibétaines les rendent habituellement tous deux par *phuṅ po*, ce qui ne va pas sans inconvénient.

La traduction «substrat» est étymologique: «ce qui est placé (*dhi*- m.) sous [le moi illusoire]». Pour le préverbe *upa*, la nuance de «sous» est attestée à côté de la nuance habituelle de «auprès», cf. MW s. v. *upa*; Renou, *Grammaire*, pp. 142, 171. Les *skandha* sont le substrat sur lequel s'édifie la notion de moi. Dans le Grand Véhicule, ce «substrat» n'est pas moins illusoire que ce qui se bâtit sur lui.

Quant à *upādhi*, c'est avant tout un terme de philosophie Vedānta. La présence du préverbe *ā*, marquant la direction vers, et spécialement le retour au sujet, fait prédominer la nuance «auprès de». «Littéralement, le mot veut dire 'apposition'» (K. Bhattacharya, op, cit., p. 87). Il désigne les «conditions limitantes» (Lacombe), les «contaminations de relativité», les «adjonctions déterminantes» (Masson-Oursel) qui sont surimposées *[adhyāsa, adhyāropa(ṇa), samāropa(ṇa)]* à l'Absolu par la force de l'ignorance. V. K. Bhattacharya, op. cit., pp. 87-88; O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, index s. v.; Masson-Oursel, *Esquisse*, pp. 132, 245. La notion d'*upādhi* a été étudiée par P. Horsch, dans une thèse inédite mentionnée par K. Bhattacharya, op. cit., p. 88, n. 3: *La notion d'*upādhi *dans la philosophie de Śaṅkara*, thèse d'Université soutenue à Paris en 1951.

[63] Parmi toutes les épithètes données dans la citation qui précède, celle qui implique le plus clairement l'inexistence des agrégats dans l'Extinction est *sarvopadhipratiniḥsarga*. On peut aussi se référer à *duḥkhasya apratisaṃdhi*: le terme *pratisaṃdhi* désigne techniquement la «recomposition» des agrégats (à la naissance), cf. p. ex. *Pr.* 551.15; et *duḥkha*, la douleur, est un synonyme de *upādāna-skandhāḥ*, les agrégats d'appropriation, les agrégats en tant que rapportés au moi illusoire: cf. p. ex. *Pr.* 475.11-13: *iha hi... pañcopādānaskandhā... duḥkham ity ucyante.*

L'inexistence des agrégats implique l'inexistence de la personne *(gaṅ zag* =

pudgala) ou du Soi-même *(ātman)*. (Sur le degré de synonymie de ces deux termes, v. May, n. 502.) On sait en effet que la notion de personne est construite sur la base des agrégats. Cf. p. ex. *Pr.* 519.9-10, cité dans la note précédente; aussi *Pr.* 346.1, *Madhyamakāvatāra* 270.12-13, 271.12-15; *Abhidharma-kośa*, éd. Pradhan 461.4 = K. Lav. ix 231.

[64] *dmigs pa* = *ālambana*. D'une manière générale, tout ce qui existe et qui est doué d'activité (cf. sup. n. 35), est objet de perception.

[65] Le rapport entre la transmigration et l'Extinction est ambigu. D'une part, Nāgārjuna nous dit qu'«il n'y a pas la moindre différence entre le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*, entre le *nirvāṇa* et le *saṃsāra*»: *MMK* XXV.19 *na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃ cid asti viśeṣaṇam | na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃ cid asti viśeṣaṇam* ||. D'autre part, il est question ici d'un *nirvāṇa* qui «transcende» (*'da' ba*, *ati*-KRAM-) le *saṃsāra*.

Le *nirvāṇa* est exactement ce que n'est pas le *saṃsāra*, et ce rapport signifie à la fois continuité et rupture. J'ai essayé, sans trop de succès, de l'appeler un rapport d'«identité négative» (May, *La philosophie bouddhique de la vacuité*, pp. 126-127, réimpr. p. 12), tel qu'exprimé par exemple par les copules négatives tibétaine *min*, ou chinoise *fei*. A défaut de concept, difficile à construire sur une contradiction, une image adéquate pourrait être celle du sceau et de son empreinte *(mudrā-pratimudrā)*: la ligne du sceau et celle de l'empreinte coïncident exactement, mais partout où le sceau est en relief, l'empreinte est en creux, et inversement.

[66] Cf. la définition ambiguë du *vināśa*, «destruction», par Candrakīrti, *Pr.* 174.9-10: *vināśo hi svarūpāpekṣayā bhāvo, rūpādi-dharma-nivṛtti-svabhāvatvāt tu na bhāvaḥ* ||. Nous l'avons traduite dans l'introduction du présent article, sup. p. 49, cf. n. 13.

[67] Le commentaire de Candrakīrti sur la *kārikā* **221** pèche par excès de concision et de schématisme. Celui de Dharmapāla est plus clair. Voir surtout T XXX 1571 ii 192b9-22, tr. La Vallée Poussin, *Le Nirvāṇa d'après Āryadeva*, MCB I, pp. 132-133 (jusqu'à «il ne sort pas du saṃsāra»).

Candrakīrti procède en deux temps:

1° Comme Dharmapāla, il montre que si l'Extinction est un *bhāva*, elle doit avoir un *āśraya*, support ou point d'appui, mais qu'en fait elle ne peut en avoir un.

En effet, tout *bhāva* est une opération, une «activité» *(kriyā)* qui requiert, pour s'effectuer, un sujet, substrat ou support *(āśraya)*. Un exemple est fourni par les passions *(kleśa)*, *Pr.* 454.1-2 (cf. de Jong, *Textcritical Notes*): *ihāmī ragādayaḥ kuḍya-citra-vat phala-pakvatādi-vac cotpattāv āśrayam apekṣante | tataś ca kasya cid ete bhavanti, na vinā kaṃ cid āśrayam* |. «L'attirance et les autres [passions] dépendent d'un substrat pour leur production, comme la fresque [dépend] du mur et la maturité du fruit. Par suite, elles appartiennent à un sujet; elles n'existent pas sans un sujet qui soit leur substrat.» Cf. May, p. 182; Sprung, p. 209. *Pr.* 291.13: *nirāśrayasya rāgādikasyāsiddhatvāt*; tr. Schayer, *Ausgewählte Kapitel*, p. 100: «... weil die Leidenschaft und andere Affekte ohne ein Substrat nicht realisierbar sind».

De même, le *nirvāṇa*, s'il est un *bhāva*, ne peut exister sans prendre appui sur un *nirvṛta* (mya ṅan las das par gyur pa), un «[être] en état d'extinction».

2° Allant plus loin que Dharmapāla, Candrakīrti cherche à envelopper, d'une manière assez spécieuse, sa première démonstration dans une antinomie: le *nirvāṇa* ne peut déjà pas être *āśrita*, il ne peut pas davantage être lui-même *āśraya*.

a. Le *nirvāṇa* ne peut être *āśraya*. Il est de toute manière établi **(221ab)** qu'il n'y a pas de «nirvāṇé»: pas d'être qui «s'appuie» sur le *nirvāṇa*, ou qui se produise à partir de la délivrance **(220c**, première interprétation). Sans *āśrita*, pas d'*āśraya*.

b. Le *nirvāṇa* ne peut être *āśrita*. S'il l'était, le «nirvāṇé» serait alors non plus *āśrita* comme dans le cas 2° *a*, mais *āśraya*. N'existant pas, il ne peut être *āśraya*. Donc, le *nirvāṇa* ne peut être *āśrita*. Ce cas se ramène au cas 1°: «la faute est la même».

Au lieu de *āśraya* et *āśrita*, Bhattacharya, p. 62, lignes 5, 8 et 16, restitue *rten* par *ādhāra*, «contenant»; *brten par gyur pa* ou *brten pa* par *ādheya*, «contenant». Ni le chinois de Dharmapāla, ni le tibétain de la *Prasannapadā* (Y) ne s'opposent formellement à ces restitutions. — Si l'on rapproche *ādhāra* et *ādheya* de l'identité *(tattva)* et de l'altérité *(anyatva)* entrevues plus haut (n. 51), on a les quatre premiers termes de la discussion quintuple (May, p. 16). Faut-il en conclure que ce dernier schème sous-tend toute la critique du *nirvāṇa* par Candrakīrti?

[68] Ayant réfuté les substances du Vaiśeṣika, les atomes, le temps, les inconditionnés, Candrakīrti estime achevée sa tâche de «réfutation des choses permanentes».

Le chapitre IX ne se termine pourtant pas ici: la fin sera consacrée à la réfutation du Puruṣa du Sāṃkhya. Sous réserve des *pudgalavādin*, les docteurs bouddhistes de toute école combattent toujours avec insistance tout ce qui ressemble à une personne substantielle; ils y reviennent à maintes reprises (cf. May, p. 13). Et la critique du Puruṣa ménage une transition vers le sujet du chapitre X: l'*ātman*.

* * *

VERSION TIBÉTAINE

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

L'original sanscrit des *kārikā* **220** et **221** et de leur commentaire par Candrakīrti est perdu, comme celui des passages précédents. Nous publions donc la version tibétaine, dans les mêmes conditions que celles de l'In memoriam Paul Demiéville et de l'*Hommage Regamey*.

Les références complètes des sigles et abréviations utilisés dans l'appareil critique sont souvent compliquées. On s'est borné ci-dessous à des indications résumées; pour le détail, il conviendra de se reporter à l'In memoriam Paul Demiéville, BEFEO, t. LXIX. Paris, 1981, pp. 90-91. [A la p. 91, l. 15, lire 98 au lieu de 87.]

D — *sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan 'gyur, dBu ma*, 8 (Ya), Tōkyō, 1978, folios 154b6-156b4 = *sDe dge dBu ma* (sup. p. 54) 8 N° 3865 77.4.6-78.4.4.

C — *Cone Tanjur*, Ya, Stony Brook, 1974, folios 151b5-153b2.

P	*The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition, mDo 'grel*, Ya, folios 173b4-175b5 = *Tib. Trip.* 98 N° 5266 239.4.4-240.3.5.
Bhatt.	voir ci-dessus, p. 51; In memoriam Paul Demiéville, p. 91.
D-kār.	*sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan ḥgyur, dBu ma*, 2 (Tsha), Tōkyō, 1977, folio 11a1-2 = *sDe dge dBu ma* 2 N° 3846 6.1.1-2.
C-kār.	*Cone Tanjur*, Tsha, Stony Brook, 1974, folio 11a1-2.
P-kār.	*The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition, mDo 'grel*, Tsha, folios 11b8-12a1 = *Tib. Trip.* 95 N° 5246 136.5.8-137.1.1.
Vaidya =	Vaidya, P. L. *Etudes sur Āryadeva et son Catuḥśataka*, chapitres viii-xvi. Paris, P. Geuthner, 1923.
cit.	inf. p. 74, n. 13.
K-tib.	inf. p. 75, n. 56.
K-Lav.	inf. p. 75, n. 56.
om., omm.	omet, omettent.

Rappelons que dans les notes critiques, l'absence de référence indique le *consensus* de toutes les sources non mentionnées expressément.

TEXTE

[§ 8,1; D 154b6, C 151b5, P 173b4] [1]yaṅ raṅ gi sde pa 'dus ma byas miṅ tsam ñid du mi rtogs śiṅ mya ṅan las 'das pa rdzas su yod pa rtag pa ñid du rtog[2] par 'gyur ba[1] [Bhatt. p. 56] kha cig dag saṅs rgyas rnams rdul phra rab dag rtag pa ñid du mi gsuṅ ba 'di ni bden mod kyi | gaṅ źig rtag pa ñid du gsuṅs pa de ni rtag par gyur ciṅ yod pa yin te |

ji skad du bcom ldan 'das kyis «dge sloṅ dag ma skyes pa daṅ ma byuṅ ba daṅ [D 155a] 'dus ma byas pa de ni yod do[3]» źes gsuṅs la | «chos 'dus ma byas pa rnams ni rtag go[4]» źes kyaṅ gsuṅs so ||

[5]de'i phyir mya ṅan las 'das pa rtag ciṅ lam gyi bden pas 'thob par bya ba rtag ciṅ 'byuṅ bar 'gyur ba'i ñon moṅs pa daṅ skye ba gñis skye ba la [7]chu 'gog pa'i chu lon ltar gtan[8] du gegs su gyur pa[7] źig yod do || gal te de rtag par ma gyur [C 152a] na ni de'i tshe ñon moṅs pa daṅ skye ba dag skye ba la gegs byed pa'i don med pa'i phyir de dag skye bar 'gyur ba źig na | [P 174a] de ltar yaṅ ma yin no ||[5] de'i phyir mya ṅan las 'das[9] pa źes bya ba rtag pa de yod do ||

gal te de yod par ma gyur na ni sdug bsṅal daṅ kun 'byuṅ gi bden pa'i mjug[10] thogs su 'phags pa'i bden pa gsum pa źes bya bar ston par yaṅ mi 'gyur ba źig na |[11] ñe bar bstan pa yaṅ yin te | de'i phyir de yod do źe'o[12] ||

[§ 8,2] 'di la bśad par bya ste | [D-kār. 11a1, C-kār. 11a1, P-kār. 11b8, Vaidya p. 81][13]

220. 'chiṅ[14] daṅ bciṅ[15] daṅ thabs las gźan ||
thar pa[16] gal te yod na ni ||
de las[17] [18]ci yaṅ[18] mi 'byuṅ[19] ste || [P-kār. 12a]
des na de thar źes mi brjod ||

– [Bhatt. p. 58] de la 'chiṅ ba ni kun 'byuṅ gi bden pa'o || 'chiṅ bar bya ba la raṅ dbaṅ med par byed pas 'chiṅ bar 'gyur ba ñid kyi phyir ro || bciṅ ba ni sdug bsṅal gyi bden pa ste | ñon moṅs pa'i gźan gyi dbaṅ yin pa'i phyir ro || de ldog pa'i thabs ni lam gyi bden pa ste | des[20] ñon moṅs pa ldog par byed pa'i phyir ro || 'chiṅ[21] ba dan bciṅ bar bya ba med par ni 'chiṅ ba'i bya ba mi srid pas 'chiṅ ba daṅ bciṅ bar bya ba dag gi yod pa ñid ni de yod pa'i rgyu can yin no || de bźin du bzlog par bya ba daṅ zlog par byed pa med par ni zlog pa[22] yod par mi 'gyur źiṅ de yod pa las bzlog par bya ba daṅ | zlog par byed pa gñis yod pa ñid do || de la bzlog par bya ba ni kun nas ñon moṅs pa yin la | zlog par byed pa ni lam ste | mun pa la sgron ma[23] bźin no ||

ji ltar bden pa gsum po 'di kun nas ñon moṅs pa dàn de las log[24] pa las[25] dpags pa'i yod [D 155b] pa ñid yin pa de ltar ñon moṅs pa zad pa'i mtshan ñid can gyi thar pa ni ma yin te |[26] gaṅ gi phyir de las cuṅ zad kyaṅ 'byun ba med do || 'chiṅ ba daṅ thar pa gñis char la yaṅ yan lag gi ṅo bor ñe bar [27]ma son pa'i[27] phyir ro || gal te 'di 'ga' źig tu ñe bar sbyor ba ñid du 'gyur na ni de'i [P 174b] tshe 'di 'bras bu des dpags[28] pa'i yod pa ñid du 'gyur na | 'di ni de ltar yaṅ[29] ma yin te | de'i phyir 'di la yod pa ñid [C 152b] med do ||

ci ste thar pa ni grol ba'o sñam na | de ltar na yaṅ 'di grol bar gyur pa las don gźan ma yin te | de ltar ma yin na de de daṅ 'brel[30] pa[31] med pa [32]ñid daṅ | ci[32] yaṅ mi byed pa ñid du 'gyur ro ||

de'i phyir 'di thar par[33] brjod par mi rigs te |
«des na de thar[34] źes mi brjod ||[35]»

[§ 8,3] [36]grol ba'i bya ba ni gaṅ źig 'chiṅ ba bcad pas bciṅ bar bya ba las grol ba ñid 'dren[37] pa dṅos po grol bźin pa bya ba daṅ ldan pa ñid yin la | de yaṅ de ñid daṅ gźan ñid du brtag pa daṅ bral ba na don gźan du ma gyur pa yin na | thar pa ni don gźan du gyur pa źig yin pa 'di yod pa ñid du mi rigs so ||[36]

de'i phyir ñon moṅs pa daṅ skye ba mi 'byuṅ ba de byas so[38] źes bya bar brtag par mi rigs so || dṅos po rgyu daṅ rkyen gyi tshogs pa las 'byuṅ ba rnams ni de[39] med pa'i phyir sa bon[40] [41]tshig pa[41] las myu gu la sogs pa ltar nam yaṅ skye bar mi 'gyur te | de'i phyir de'i don du don gźan brtag pa ches[42] mi legs so ||

bden pa gsum pa'i sgra brjod par bya ba ñid kyaṅ mi 'gal te | ñon moṅs pa daṅ skye ba gñis slar mi 'byun ba tsam źig bden [Bhatt. p. 59] pa gsum pa'i sgra'i[43] brjod par bya ba yin pa'i phyir ro ||

dṅos po med par gyur pa la graṅs kyis yoṅs su bgraṅ ba yod pa ma yin pa yaṅ ma yin te | bcom ldan 'das kyis «dge sloṅ dag lha po 'di dag ni miṅ tsam ste | khas 'ches[44] pa tsam tha sñad tsam kun rdzob tsam ste | 'di lta ste | 'das pa'i dus daṅ | ma 'oṅs pa'i dus daṅ | [45]nam mkha'[45] daṅ |[46] mya ṅan las 'das pa daṅ | gaṅ zag go» źes bya ba de lta bu la sogs pa gsuṅs pa'i phyir ro || [D 156a]

[§ 8,4] [47]gźan dag ni |[48]
«'chiṅ daṅ bciṅ daṅ thabs [P 175a] las gźan ||
thar pa gal te yod na ni ||
de las ci yaṅ mi 'byuṅ[49] ste ||
des[50] na de thar [51]źes mi brjod[51] ||»

źes bya ba la gtan tshigs de las thar pa źes bya ba cuṅ zad kyaṅ mi skye ste 'chiṅ ba la sogs pa gsum las rnam par grol ba'i phyir brjod du med pa bźin no || des na raṅ bźin log pas de la 'ga' źig [52]gis kyaṅ[52] thar pa źes mi brjod de |[53] dam mi 'cha'o ||[54] źes bya ba'i don to ||[55] źes [C 153a] 'chad do ||[47]

[§ 8,5; Bhatt. p. 60] gźan yaṅ bcom ldan 'das kyis 'di skad du |[56] «gaṅ[57] sdug bsṅal 'di ma lus par [58]rab tu spaṅs śiṅ | spaṅs pa bsal[58] ba | zad pa 'dod chags daṅ bral ba 'gag[59] pa [60]ñe bar[60] źi ba | nub pa sdug bsṅal gźan yaṅ[61] ñiṅ[62] mtshams[63] [64]mi sbyor ba daṅ | ñe bar mi len pa 'di ni źi ba | gya nom pa ste |[64] 'di lta ste | phuṅ po [65]thams cad ṅes par[65] spaṅs pa | sred pa zad pa 'dod chags daṅ bral ba | 'gog[66] pa[67] mya ṅan las 'das pa'o ||[68]» źes gsuns te |

luṅ 'di las rnam pa thams cad du |

221ab. mya ṅan 'das la phuṅ po rnams ||
yod min gaṅ zag srid ma yin ||

gal te mya ṅan las 'das pa la phuṅ po rnams yod ciṅ gaṅ zag kyaṅ yod na ni de'i tshe de dag yod pa'i phyir mya ṅan las 'das par gyur pa dmigs pa daṅ mdo daṅ 'gal ba daṅ mya ṅan las 'das pa 'khor ba las mi 'da' bar 'gyur ro || [Bhatt. p. 61] de'i phyir mya ṅan las 'das·pa de la mya ṅan las 'das par gyur pa 'ga' yaṅ ma[69] dmigs so || de'i phyir |

221cd. gaṅ du mya ṅan 'das gyur pa[70] ||
ma mthoṅ[71] der myaṅ[72] 'das gaṅ źig |[73]

mya ṅan las 'das pa ni mya ṅan las 'das pa ste[74] de yaṅ dṅos po'i ṅo bo yin pa'i phyir rten la rag las so || 'di'i rten yaṅ mya ṅan

las 'das par gyur pa źig[75] la | de yaṅ phuṅ po rnams sam | gaṅ zag yin[76] na | de[77] med[78] pas rten med par 'gyur te | phyogs de las mya ṅan las 'das [P 175b] pa de[79] gaṅ źig yin par 'gyur |

rnam pa gcig tu na[80] mya ṅan las 'das pa dṅos po bden [D 156b] par smra bas[81] mya ṅan las 'das pa rtog pa na rten du gyur pa źig gam | brten par gyur pa źig rtog graṅ | de la·re źig rten du gyur pa ni mi ruṅ ste | 'di ltar |

«mya ṅan 'das la phuṅ po rnams ||
yod min gaṅ zag srid ma yin ||»

de dag med pas gaṅ du mya ṅan las 'das par 'gyur ba 'ga' źig kyaṅ ma dmigs pa der mya ṅan las 'das[82] pa gaṅ źig tu 'gyur | de ltar na re źig mya ṅan las 'das pa rten du gyur pa mi[83] srid do ||

[84]yaṅ gaṅ[84] du brten[85] par gyur pa yin [C 153b] pa der yaṅ ñes pa de ñid yin te[86] | gaṅ gi phyir |[87]

«mya ṅan 'das la phuṅ po rnams ||
yod min gaṅ zag srid ma yin ||
gaṅ du mya ṅan 'das gyur pa ||
ma mthoṅ der[88] myaṅ[89] 'das gaṅ źig |[90]»

rten med pa'i brten pa mi srid pa'i [91]phyir der[91] mya ṅan las 'das pa gaṅ źig tu[92] 'gyur |

yod pa ma yin pa la ni rtag pa ñid rigs[93] pa ma yin pas dṅos po rtag[94] pa rnams yod pa ma yin no || [D 156b4, C 153b2, P 175b5, Bhatt. p. 61 bas]

[1-1] Non édité par Bhatt.
[2] rtog P, Bhatt.: rtogs DC.
[3] do DC: do || P, do | Bhatt.
[4] go DC: go | P, Bhatt.
[5-5] Non édité par Bhatt.
[6] Note supprimée.
[7-7] Cf. sup. p. 56 et n. 32.
[8] gtan DC: gtame [sic] P.
[9] 'das: 'dus Bhatt.
[10] mjug: 'jug Bhatt.
[11] na | P, Bhatt.: na DC.
[12] że'o DC: P, Bhatt. omm.
[13] Pour la *kārikā* **220**, on a tenu compte non seulement des huit sources habituelles, mais encore du texte établi pour la citation, plus bas p. 73, § 8, 4. Ce texte est désigné par le sigle «cit.».
[14] 'chiṅ: chiṅ Bhatt.
[15] bciṅ DC, Bhatt., cit., et cf. commentaire de Candrakīrti, p. 72, l. 9: bciṅs P, D-kār., C-kār., P-kār., Vaidya.
[16] pa: ba Vaidya.

[17] La Vallée Poussin, MCB I, 1932, p. 130, n. 5, fait état d'une leçon *la* que je n'ai retrouvée nulle part.

[18-18] ci yaṅ DCP, D-kār., C-kār., cit.: ci 'aṅ Bhatt., ci ḥṅ [sic] Vaidya, ci'aṅ P-kār.

[19] 'byuṅ DC, cit.: skye (qu'on peut préférer) P, D-kār., C-kār., P-kār., Bhatt., Vaidya.

[20] des: de Bhatt.

[21] 'chiṅ: 'chi P.

[22] pa: par Bhatt.

[23] ma: me Bhatt.

[24] log P, Bhatt.: ldog DC.

[25] las: lam Bhatt.

[26] te | P, Bhatt.: no || DC.

[27-27] ma son pa'i: mi soṅ ba'i Bhatt.

[28] dpags P, Bhatt.: spaṅs DC.

[29] yaṅ P, Bhatt.: yoṅ D, yod C.

[30] 'brel: 'drel C.

[31] pa D: ba.

[32-32] ñid daṅ | ci: ñid pa ñid daṅ ci Bhatt.

[33] par: bar P.

[34] thar: thar pa (qui fait un vers hypermètre) P.

[35] brjod || C, Bhatt.: brjod | DP.

[36-36] Non édité par Bhatt.

[37] 'dren P: bden DC.

[38] so DC: so || P, Bhatt.

[39] de: Bhatt. om.

[40] bon: pon D.

[41-41] tshig pa: tshi gu Bhatt.

[42] ches: chos Bhatt.

[43] sgra'i DC: sgra P, Bhatt.

[44] 'ches: che Bhatt.

[45-45] nam mkha': nmkha' [sic], Bhatt.

[46] daṅ | Bhatt.: daṅ DCP.

[47-47] Non édité par Bhatt.

[48] ni | DC: ni P.

[49] 'byuṅ DC: skye P. — Cf. sup., p. 75, n. 19.

[50] des DC: de P.

[51-51] źes mi brjod d'ap. p. 72, l. 6: mi brjod do DC, mi brjod P.

[52-52] gis kyaṅ DC: gi yaṅ P. Cf. p. 58 et n. 60.

[53] de | P: do || DC.

[54] 'cha'o || P: 'cha'o DC.

[55] to || P: to DC.

[56] Pour la citation qui suit, on a collationné *Tib. Trip.* 115 N° 5591 160.2.5-7 (sigle K-tib.), et K. Lav. ii 284 n. 4 (sigle K-Lav.). Cf. sup. p. 58 et n. 61.

[57] gaṅ DCP, Bhatt.: K-tib., K-Lav. omm. Cf. n. 64 ci-après.

[58-58] rab tu spaṅs śiṅ | spaṅs pa bsal DCP, Bhatt.: spaṅs par byaṅ bar 'gyur K-tib., spaṅs pa 'byaṅ bar 'gyur K-Lav.

[59] 'gag DCP, Bhatt.: 'gog K-tib., K-Lav.

[60-60] ñe bar DCP, Bhatt.: rnam par K-tib., K-Lav.

[61] yaṅ DCP, Bhatt.: daṅ K-tib., K-Lav.

[62] ñiṅ: ñid Bhatt.

[63] mtshams: mtshamm [sic] K-tib.

[64-64] sic DCP, Bhatt.: sbyor ba med pa len pa med pa 'byuṅ ba med pa gaṅ yin pa K-tib., K-Lav. Cf. n. 57 ci-dessus.
[65-65] thams cad ṅes par K-tib., K-Lav.: kun DCP, Bhatt.
[66] 'gog DC, K-tib., K-Lav.: 'gag P, Bhatt.
[67] pa DCP, Bhatt.: pa daṅ K-tib., K-Lav.
[68] pa'o || P: pa'o DC, pa'o | Bhatt., pa 'di ni źi ba'o | 'di ni gya nom pa'o K-tib., pa 'di ni źi ba'o | 'di ni gya nom pa'o | K-Lav.
[69] ma DP, Bhatt.: mi C. Cf. inf. p. 74, l. 11.
[70] pa: ba Vaidya.
[71] mthoṅ: mathoṅ Bhatt. p. 61, l. 4.
[72] myaṅ: snaṅ C-kār.
[73] źig | DCP, D-kār., P-kār.: źig | C-kār., Bhatt., Vaidya.
[74] ste: ste | Bhatt.
[75] źig DC: yin P, Bhatt.
[76] yin: gin Bhatt.
[77] de: da P.
[78] med: mad P.
[79] de DC: P, Bhatt. omm.
[80] na: yaṅ Bhatt.
[81] bas DC: ba'i P, Bhatt.
[82] 'das: 'dus Bhatt.
[83] mi: ni Bhatt.
[84-84] yaṅ gaṅ: gaṅ yaṅ Bhatt.
[85] brten: ma rten P.
[86] te: to C.
[87] phyir |: phyir P.
[88] der P, Bhatt.: de DC.
[89] myaṅ: mya naṅ P.
[90] źig |: źig || Bhatt.
[91-91] phyir der DC: P, Bhatt. omm.
[92] tu DC: P, Bhatt. omm.
[93] rigs DC: rig P, Bhatt.
[94] rtag DP, Bhatt.: dag C.

J. M.

ĀRYADEVA ET CANDRAKĪRTI
SUR LA PERMANENCE (V)

Jacques May, Lausanne

INTRODUCTION

Avec le présent article s'achève la série des articles que j'ai consacrés à la traduction française du chapitre IX du *Catuḥśataka* d'Āryadeva et de sa *ṭīkā* par Candrakīrti. Il aura fallu s'y reprendre à cinq fois pour mettre tant bien que mal en français ce que YAMAGUCHI Susumu 山口益 avait mis d'un seul tenant en un japonais finement articulé, lucide et précis[1] ; n'est pas Yamaguchi qui veut. Je rappelle ici les références de ces cinq articles :

MAY, Jacques. *Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence:*

[I : *kārikā* **201—207** ab] Paru dans : *Indianisme et Bouddhisme,* Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1980, p. 215—232. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 23.)

II [*kār.* **207—211**] Paru dans : *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient,* Tome 69 à la mémoire de Paul Demiéville (1894—1979), Paris, 1981, p. 75—96.

III [*kār.* **212—219**] Paru dans : *Etudes Asiatiques,* Vol. XXXV, 2, 1981, Hommage à Constantin Regamey, Berne, P. Lang, 1981, p. 47—76.

IV [*kār.* **220—221**] Paru dans : *Etudes de Lettres,* Revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, année 1982, n° 3, juillet-septembre. Lausanne, 1982, p. 45—76.

V [*kār.* **222—225**] : le présent article.

L'article I ne contient que la traduction française des textes d'Āryadeva et de Candrakīrti. Dans les articles II, III et IV, la traduction française est accompagnée d'une édition critique de la version tibétaine. Ce sera également le cas du présent article, qui comprendra en outre la réédititon d'un fragment sanscrit.

L'objet du texte traduit et édité ci-après est la critique du Puruṣa du Sāṃkhya, qui clôt la "réfutation des choses permanentes" (*nityârtha-pratiṣedha*) conduite par Āryadeva et Candrakīrti dans l'ensemble du chapitre IX, et qui, d'autre part, assure la transi-

---

1 V. inf. p. 124—125.

tion vers le chapitre X, consacré à l'*ātman*.

La discussion sur le Puruṣa montre une connaissance certaine du Sāṃkhya classique, celui de la *Sāṃkhya-kārikā*, de la *Suvarṇa-saptati*. L'information de Candrakīrti ne paraît ni fausse, ni faussée. Le report aux topiques de la *Sāṃkhya-kārikā*, notamment, se fait sans difficulté. Nous n'avons pu, en revanche, dépister de citations textuelles. La situation paraît bien demeurer celle que Garbe dépeignait déjà dans sa *Sāṃkhya-Philosophie*, et que rappelait naguère encore D. S. Ruegg[2]: " [·········] R. Garbe, *Sāṃkhya-Philosophie*, pp. 391—392, where most of Candrakīrti's information has been described as untraceable in the Sāṃkhya sources."

La critique porte principalement sur le Puruṣa en tant que "principe-conscient" (*caitanya*[3]). Candrakīrti démontre que le Puruṣa ne peut exister ni comme conscience, ni comme inconscience, et qu'en outre il serait vain de vouloir recourir à une notion telle que celle de "conscience en puissance" (*caitanya-śakti*), sur laquelle notre auteur reviendra longuement dans le chapitre X.

Ce que vise Candrakīrti, c'est, bien entendu, le Puruṣa en tant que tel : parvenu à l' "isolement-libérateur" (*kaivalya*[4]), restitué à l'intégrité de sa nature qui est pure conscience, sans compromission avec l'action ou le devenir. Ce Puruṣa, Candrakīrti l'assimile en fait à un "Soi-même" délivré (*muktâtman*). Parmi les "objets permanents" à réfuter, Āryadeva rencontrait les trois inconditionnés des bouddhistes, et notamment le *pratisaṃkhyā-nirodha*, qui est aussi le *nirvāṇa*, ou encore le *mokṣa*, la délivrance[5]. La *kārikā*[6] **221** évoquait déjà l'inexistence de l'*ātman* dans le *nirvāṇa*, donc l'inexistence d'un Soi-même délivré, et c'est à ce topique que s'accroche la discussion du Puruṣa des Sāṃkhya. En effet, aux yeux de Candrakīrti, le Puruṣa "en isolement" offre un exemple typique de ce qu'il appelle, pour son compte, un Soi-même délivré. Aussi importait-il d'en démontrer l'impossibilité, et d'établir par là que "la doctrine du Soi-même est donc à rejeter[7]".

Les *kārikā* **222** et **223** sont rédigées en termes très généraux, mais la présence des termes *śes yod* et *śes med pa*, dont l'équivalence avec *caitanya* et *acetana* est suffi-

2 Ruegg, *Mādhyamika Chronology*, p. 527, n. 52. — Je n'ai pas vu la *Yukti-dīpikā*.

3 V. p. 126, n. 18.

4 Cf. *SK* 68. L'expression "isolement libérateur" est empruntée á A.-M. Esnoul. — Inf. p. 129, n. 26.

5 IV, p. 47—48.

6 IV p. 58—59, 73—74.

7 Inf. p. 133.

samment assurée,[8] montre bien que c'était déjà le Sāṃkhya que visait Āryadeva. Quant à la *kārikā* **225**, elle contient un de ces énoncés foudroyants qui ont pu faire accuser Āryadeva de nihilisme ; mais Candrakīrti en délimite fort judicieument la portée.[9]

On sait que le Sāṃkhya classique repose en bonne partie sur des paradoxes qui alimentent son dynamisme, qui contribuent à l'attirance, je dirais presque à la fascination, qu'il peut exercer sur qui l'étudie, mais qui ne facilitent pas cette étude : "violent paradoxe [de] l'antagonisme entre l'Esprit absolu et les fonctions de la nature, *buddhi*, *ahaṃkāra*, où prédomine le *sattva* fait de clarté intellectuelle, mais qui n'ont quoi que ce soit de spirituel",[10] ni même de conscient : considérées pour elles-mêmes, elles fonctionnent, comme toute la *prakṛti*, d'une manière mécanique, automatique ; paradoxe du "contact" (*saṃyoga*) entre les deux principes, avec ses graves conséquences, l'intellect mécanique prenant les apparences d'une connaissance authentique, l'Esprit inactif pris aux prestiges de l'activité et du désir ; paradoxe encore de la nature du *mahānt* et de sa place dans l'évolution de la *prakṛti*.[11] J'ai trouvé, dans le lucide résumé consacré à ces questions par M. Hulin dans son ouvrage sur *Le principe de l'ego*, le plus sûr des guides.[12]

OUVRAGES CITÉS — ABRÉVIATIONS

I, II, III, IV, V. Ces indications renvoient aux articles successifs de Jacques MAY, *Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence*. Voir les références, sup. Introductian, p. 115.

a. o.=and others.

Abhidharma-kośa, éd. Pradhan=*Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu*. Edited by Prahlad PRADHAN. Patna, K. P. Jayaswal Resesrch Institute, 1967, réimpr. 1975. (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII.)

Abhidharma-kośa, tr. La Vallée Poussin. Voir : K. Lav.

Abhidharma-samuccaya=Le Compendium de la super-doctrine (*philosophie*) (*Abhidharmasamuccaya*) *d'Asaṅga*. Traduit et annoté par Walpola RĀHULA. Paris, EFEO, 1971. (PEFEO 78.)

ABORI=Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona, 1919 ff.

Acta Indologica / Indo koten kenkyū インド古典研究. Vol. I et suiv. Narita 成田,

8 Inf. p. 126, n. 18 ; p. 129, n. 27.

9 Inf. p. 134 et n. 49.

10 Masson-Oursel, *Espuisse*, p. 181 ; *SK* 11.

11 *Saṃyoga* : *SK* 11, 20. *Mahānt* : inf. p. 126. n. 16.

12 Inf. n. 16, 23, 25, 53.

Naritasan Shinshōji 成田山新勝寺, 1970 et suiv.

Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence=MAY, Jacques. *Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence.* — V. sup. Introduction, p. 115.

Asaṅga. [*Yogācārabhūmiśāstra.*] *Bodhisattvabhūmi. Tattvārtha*[*paṭala.* Traduction anglaise] =*On Knowing Reality.* The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi, translated by Janice Dean WILLIS. New York, Columbia University Press, 1979.

BAREAU, André. *La notion de personne dans le bouddhisme indien.* Paru dans: *Problèmes de la personne.* Communications et discussions tenues au Colloque du Centre de recherches de psychologie comparée dirigé par M. Ignace Meyerson en automne 1960. La Haye, Mouton, 1973, p. 83—98.

Bareau, *Sectes*=BAREAU, André. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule.* Saigon, EFEO, 1955 ; réimpr. Paris, EFEO, 1973. (PEFEO 38.)

BEFEO=Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Vol. I et suiv. Hanoi, Saigon, Paris, 1901 et suiv.

BEHE=Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Paris.

Bhatt., Bhattacharya=BHATTACHARYA, Vidhushekhara. *The Catuḥśataka of Āryadeva.* Sanskrit and Tibetan texts with copious extracts from the Commentary of Candrakīrti, reconstructed and edited. Part II [seule parue]. Calcutta, Visva-Bharati Book-shop, 1931. (Visva-Bharati Series, N° 2.)

BHATTACHARYA, Kamaleswar. *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien.* Paris, EFEO, 1973. (PEFEO 90.)

BHSD=EDGERTON, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume II, Dictionary.* New Haven, Yale University Press, 1953. Réimpr. : Delhi, M. Banarsidass, 1970, 1972.

Bibliographie bouddhique. Fasc. I-XXXII, Janvier 1928-Mai 1958. Paris, P. Geuthner [puis] A. Maisonneuve, 1930—1966, 12 vol.

Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, éd. tr. E. Senart=*Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, [éditée,] traduite et annotée par Emile SENART. Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1934. (Collection Emile Senart, Vol. 3.)

sDe dge dBu ma=*sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan ḥgyur.* Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo. *Deruge-ban Chibetto Daizōkyō. Ronsho-bu.* Tōkyō Daigaku Bungaku-bu shozō. デルゲ版チベット大蔵経論疏部, 東京大学文学部所蔵, *Chūgan-bu* 中観部 (*dBu ma*), 1—17, tsūchitsu 通帙 dai 第 198 (Tsa) —214 (Gi). [Section Mādhyamika, vol. 1—17 ; vol. 198—214 de la tomaison continue du Tandjour de Derge ; vol. 17—33 de la division mDo 'grel du bsTan 'gyur.] —Hen-

shū: Tōkyō Daigaku Bungaku-bu Indo tetsugaku Indo bungaku Kenkyūshitsu. 編集: 東京大学文学部印度哲学印度文学研究室 [Publié par le Séminaire de philosophie et littérature indiennes de la Faculté des Lettres de l'Université de Tōkyō.] —Tōkyō 東京, Sekai Seiten Kankō Kyōkai 世界聖典刊行協会 ["Society for the Publication of Sacred Books of the World"], 1977—1979, 17 vol.

diff.=diffère, diffèrent, différent.

EA=Asiatische Studien / Etudes Asiatiques. Vol. I et suiv. Berne, A. Francke [puis] P. Lang, 1947 et suiv.

EFEO=Ecole française d'Extrême-Orient.

Esnoul. Voir: *SK.*

Etudes de Lettres. Revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne. Lausanne, 1926 et suiv.

Frauwallner, *Geschichte*, I=FRAUWALLNER, Erich. *Geschichte der indischen Philosophie.* I. Band. Salzburg, O. Müller, 1953.

GARBE, Richard. *Die Sāṃkhya-Philosophie.* Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Nach den Quellen von Richard Garbe. 2. umgearbeitete Auflage. Leipzig, H. Haessel, 1917.

Gauḍapāda=Gauḍapāda. *Sāṃkhya-kārikā-bhāṣya* (ou *Gauḍapāda-bhāṣya*). L'édition et la traduction utilisées sont celles d'Anne-Marie ESNOUL. Voir *SK.*

H=*Index to the Abhidharmakośabhāṣya / Abidatsuma-Kusharon Sakuin* 阿毘達磨俱舎論索引. Part I: Sanskrit-Tibetan-Chinese. Part II: Chinese-Sanskrit. Part III: Tibetan-Sanskrit. By Akira HIRAKAWA 平川彰 a. o. Tōkyō, Daizō Shuppan 大蔵出版, 1973—1978, 3 vol.

Hattori=*Dignāga: On Perception.* Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions. [Edited,] translated and annotated by Masaaki HATTORI [服部正明]. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1968. (Harvard Oriental Series, Vol. 47.)

HPS=*Catuḥśatikā by Arya Deva*, ed. by Haraprasād Shāstrī. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. III, N° 8, Calcutta, 1914, p. 449—514.

HULIN, Michel. *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique: la notion d'ahaṃkāra.* Paris, Collège de France, Institut de civilisation indienne, 1978. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in—8°, fasc. 44.)

IHQ=Indian Historical Quarterly. Calcutta, 1925 ff.

Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday. Canberra, Faculty of Asian Studies, 1982.

JA=Journal Asiatique. Paris, 1822 et suiv.

JOHNSTON, Edward Hamilton. *Nāgārjuna's List of Kuśaladharmas.* Paru dans IHQ 14, Calcutta 1938, p. 314—323.

K. Lav.=*L'Abhidharmakośa de Vasubandhu,* traduit et annoté par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. Paris, P. Geuthner, Louvain, J.-B. Istas, 1923—1931, 6 vol. — Réimpr.: Louis de LA VALLÉE POUSSIN. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu.* Traduction et annotations. Nouvelle édition anastatique présentée par Etienne LAMOTTE. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1971, 6 tomes (≂MCB, vol. XVI). — Renvois aux chapitres et pages.

La Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*=LA VALLÉE POUSSIN, Louis de. *Bouddhisme, Etudes et matériaux.* [II.] *Théorie des douze causes.* Gand, E. van Goethem ; Londres, Luzac, 1913. (Université de Gand, Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres, 40me Fascicule.) — Contient aussi l'édition du *Śālistamba-sūtra* par La Vallée Poussin. Voir ci-dessous *Śālistamba-sūtra.*

LCh=*Tibetan-Sanskrit Dictionary* [·········] by LOKESH CHANDRA. New Delhi, 1959—1961, 12 vol. (Śatapiṭaka, 3.) Réimpressions en 2 vol., Kyōto 京都, Rinsen 臨川 Book Company, 1971, 1976.

LChObermiller=LCh (v. ci-dessus) renvoyant à Obermiller, *Indices* (v. ci-après).

Lévi, *Matériaux*=LÉVI, Sylvain. Un système de philosophie bouddhique. *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra* [·········] Traduction de la *Viṃśatikā* et de la *Triṃśikā* [·········] Paris, H. Champion, 1932. (BEHE, Sciences historiques et philologiques, Fasc. 260.)

loc. cit.=passage cité.

Madhyānta-vibhāga, index=*Madhyāntavibhāga-bhāṣya.* A Buddhist Philosophical Treatise edited for the first time from a Sanskrit Manuscript by Gadjin M. NAGAO [長尾雅人]. Tōkyō, Suzuki Research Foundation, 1964.

Mahāyāna-sūtrālaṃkāra, index=*Index to the Mahāyāna-sūtrālaṃkāra (Sylvain Lévi Edition).* By Gadjin M. NAGAO. Part I & II. Tōkyō, Nippon Gakujutsu Shinkō-kai 日本学術振興会 (Japan Society for the Promotion of Science), 1958—1961, 2 vol.

MASSON-OURSEL, Paul. *Esquisse d'une hirtoire de la philosophie indienne.* Paris, P. Geuthner, 1923.

May: v. inf. *Pr.*, tr. May.

MAY, Jacques. Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence.
I à V. V. sup. Introduction, p. 115.

MAY, Jacques. *La philosophie bouddhique idéaliste.* Paru dans EA 25 1971 265—323.

MCB=Mélanges chinois et bouddhiques. Vol. I et suiv. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1932 et suiv.

MIMAKI Katsumi [御牧克己]. *La réfutation bouddhique de la permanence des choses* (sthirasiddhidūṣaṇa) *et la preuve de la momentanéité des choses* (kṣaṇabhaṅgasiddhi). Paris, Institut de civilisation indienne, 1976. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in—8°, fasc. 41.)

MvyS=Mahāvyutpatti, éd. SAKAKI.—*Mahāvyutpatti*. Bonzōkanwa shiyaku taikō *Honyaku myōgi taishū* 梵蔵漢和四訳対校飜訳名義大集. Ed. par SAKAKI Ryōzaburō (*ou* Ryōsaburō) 榊亮三郎. Kyōto, Shingon-shū Kyōto Daigaku 真言宗京都大学 [Université de l'école Shingon à Kyōto], 1916—1925, 2 vol. (Kyōto Teikoku Daigaku Bunka Daigaku Sōsho 京都帝国大学文科大学叢書 [Publications de la Faculté des Lettres de l'Université impériale de Kyōto], N° 3.) — — Réimpression: Tōkyō, Suzuki Gakujutsu Zaidan 鈴木学術財団 (Suzuki Research Foundation), 1962, 2 vol.

Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, éd. Johnston & Kunst=*The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna*, with the Author's Commentary. Ed. by Edward Hamilton JOHNSTON and Arnold KUNST. MCB 9 1951 99—152.

Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, tr. Yamaguchi=Traité de Nāgārjuna. Pour écarter les vaines discussions. [*Vigraha-vyāvartanī*.] Traduit et annoté par Susumu YAMAGUCHI. Paru dans: JA 215, 1929, juillet-septembre, 1—86. Réimpr. dans: Yamaguchi (v. plus bas), vol. I, pagination originale conservée.

NAKAMURA Hajime [中村元]. *The Religions and Philosophies of India. The Fourth Chapter : Orthodox Philosophical Systems*. Tōkyō, Hokuseidō 北星堂, 1973.

Nyāyakośa=JHALAKĪKAR, Bhīmācārya. *Nyāyakośa*. Or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy. Revised and re-edited by Vāsudev Shāstri ABHYANKAR. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1928. (Bombay Sanskrit and Prakrit Series, No. XLIX.)

Obemiller, *Indices=Indices verborum Sanscrit-Tibetan and Tibetan-Sanscrit to the* Nyāyabindu *of Dharmakīrti and the* Nyāyabinduṭīkā *of Dharmottara*. Compiled by Eugene OBERMILLER. I: Sanscrit-Tibetan Index. II: Tibetan-Sanscrit Index. Leningrad, 1927—1928. réimpr. Osnabrück, Biblio Verlag, 1970, 2 vol. (Bibliotheca Buddhica, Vol. XXIV, XXV.)

OGAWA Ichijō 小川一乗, *Kūshō shisō no kenkyū*—Nyūchūron *no kaidoku* 空性思想の研究—入中論の解読 ["Recherches sur la philosophie de la vacuité — Traduction annotée de l'"Introduction au système du milieu"."] Kyōto, Bun-eidō 文栄堂, 1976. [Traduction japonaise du chapitre VI du *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti.]

om., omm.=omet, omettent.

op. cit.=ouvrage cité.

PEFEO=Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Potter, *Bibliography*=*Bibliography of Indian Philosophies*. Compiled by Karl H. POTTER. Delhi, M. Banarsidass, 1970. (Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. I.)

Pr.=*Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de LA VALLÉE POUSSIN. Saint-Pétersbourg, 1903—1913, réimpr. Osnabrück, Biblio Verlag, 1970. (Bibliotheca Buddhica, vol. IV.)

Pr., tr. May=*Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti*: douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés [………] d'une édition critique de la version tibétaine, par Jacques MAY. Paris, A. Maisonneuve, 1959. (Collection Jean Przyluski, tome II.)

Pr., tr. Sprung=*Lucid Exposition of the Middle Way*. The Essential Chapters from the *Prasannapadā* of Candrakīrti. Translated from the Sanskrit by Mervyn SPRUNG, in collaboration with T. R. V. Murti and U. S. Vyas. London & Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979.

q.v. =*quod vide*, voir sous le terme précité.

RENOU, Louis. *Grammaire sanscrite*. Paris, A. Maisonneuve, 1930, réimpr. 1961.

Répertoire Ryūkoku III=Ryūkoku Daigaku Bukkyō kenkyūshitsu hen *Bukkyōgaku kankei Zasshi Rombun Bunrui Mokuroku* 竜谷大学仏教研究室編仏教学関係雑誌論文分類目録 / *Classified Catalogue of Theses and Papers related to Buddhist Studies* [, compiled by the Seminar of Buddhist Studies of Ryūkoku University]. Kyōto, Nagata Bunshōdō 永田文昌堂, 1972. — Couvre la période 1956—1969. Les deux volumes analogues, parus précédemment, couvrent les périodes du début de l'ère Meiji 明治 (8 septembre 1868) à 1930, et de 1931 à 1955.

D. S. Ruegg, *Mādhyamika Chronology*=RUEGG, David Seyfort. *Towards a Chronology of the Madhyamaka School*. Paru dans: Indological and Buddhies Studies in honour of Professor J. W. de Jong, Canberra, Faculty of Asian Studies, 1982, p. 505—530.

s. v.=*sub voce*, renvoie à un mot d'un dictionnaire ou d'un index.

Śālistamba-sūtra, éd. La Vallée Poussin. Voir: La Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, p. 68 à 108.

Śālistamba-sūtra, éd. Sastri=*Ārya Śālistamba sūtra* [………] Edited with Tibetan version, notes and introduction, by N. Aiyaswami SASTRI. Madras, Adyar Library, 1950. (Adyar Library Series, N° 76.)

Śālistamba-sūtra, éd. Vaidya=*Mahāyāna-sūtra-saṃgraha, Part I*. Ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga, 1961. (Buddhist Sanskrit Texts, N° 17.) — P. 100 à 106.

Sāṃkhya-kārikā. Voir : *SK*.

scr.=sanscrit.

SK. Abréviation de *Sāṃkhya-kārikā*. — Edition et traduction utilisée : *Les Strophes de Sāṃkhya*. (*Sāṃkhya-kārikā* [par Īśvarakṛṣṇa].) Avec le commentaire de Gauḍapāda. Texte sanskrit et traduction annotée par Anne-Marie ESNOUL. Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1964. (Collection Emile Senart, Vol. 9.) — Références aux numéros des *kārikā*.

Sprung=*Pr*., tr. Sprung.

ss. vv.=*sub vocibus*, renvoi à plusieurs mots d'un dictionnaire ou d'un index.

STCHERBATSKY, Theodore. *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*. Leningrad, 1927. Réimpr. : The Hague, Mouton, 1965 (Indo-Iranian Reprints, VI).

Suvarṇa-saptati=TAKAKUSU J[unjirō 高楠順次郎]. *La Sāṃkhya-kārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise*. [I :] *Introduction*. (II :) 金七十論 [chinois *Jinqishilun*, sino-japonais *Kinshichijūron*], *Traité sur les "Septante d'or"* (*Suvarṇasaptati*). Paru dans : BEFEO, vol. 4, Hanoï, 1904, p. 1—65, 978—1064. — Il paraît utile de rappeler ici quelques données. Le *Jinqishilun* est la traduction chinoise, faite par Paramārtha (Zhendi, Shindai 真諦), de la *Sāṃkhya-kārikā* d'Īśvarakṛṣṇa, et d'un commentaire dont l'original sanscrit est perdu et l'auteur mal identifié, mais qui n'est en tout cas pas le même que le commentaire de Gauḍapāda (BEFEO 4 1904 p. 2). Dans la deuxième partie de son article, Takakusu : 1° édite la version chinoise de la *Sāṃkhya-kārikā* par Paramārtha ; 2° traduit cette version en français ; 3° reproduit en transcription latine le texte sanscrit de la *Sāṃkhya-kārikā* ; 4° traduit (mais n'édite pas) le commentaire en version chinoise, d'auteur inconnu. — Le titre sanscrit de **Suvarṇa-saptati*, sous lequel cette traduction chinoise de la *Sāṃkhya-kārikā* est couramment citée, est en fait un titre reconstruit du chinois, sans qu'il existe une transcription chinoise qui le garantisse (BEFEO 4 1904 p. 4 n. 2). — La **Suvarṇa-saptati* (*kārikā*+commentaire) est éditée dans T LIV 2137, 3 volumes chinois (*juan*, *kan* 巻), p. 1245—1262. — Esnoul, p. xxx-xxxi.

T=*Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新修大蔵経. *The Tripiṭaka in Chinese*. Revised, collated, rearranged and edited by TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎, WATANABE Kaigyoku 渡辺海旭, ONO Gemmyō 小野玄妙, Tōkyō, Taishō Shinshū Daizōkyō Kankō Kai 大正新修大蔵経刊行会 / Society for the Publication of the Taishō Edition of the Tripiṭaka, [puis] Daizō Shuppan 大蔵出版, 1924—1935, 100 volumes. — Plusieurs réimpressions.

Tauscher=*Candrakīrti : Madhyamakāvatāraḥ und Madhyamakāvatārabhāṣyam (Kapitel VI, Vers 166—226)*. Übersetzt und kommentiert von Helmut TAUSCHER. Wien, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 1981. (Wiener Studien für Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 5.)

Tib. Trip.=Eiin Pekin-ban *Chibetto Daizōkyō* [………] Tōkyō, Kyōto, Chibetto Daizōkyō Kenkyū Kai 東京・京都，西蔵大蔵経研究会. *The Tibetan Tripiṭaka*. Peking Edition, kept in the Library of the Ōtani University, Kyōto. Ed. by Daisetz T[eitarō] SUZUKI 鈴木大拙貞太郎. Tōkyō, Kyōto, Tibetan Tripiṭaka Research Institute, 1955—1961, 168 vol.

TOLA, Fernando, & Carmen DRAGONETTI. *Anāditva or beginninglessness in Indian Philosophy*. Paru dans: ABORI 61 1980.

Triṃśikā-vijñapti-bhāṣya, éd. Lévi=*Vijñaptimātratāsiddi*. Deux traités de Vasubandhu: *Viṃśatikā (La Vingtaine)*, accompagnée d'une explication en prose, et *Triṃśikā (La Trentaine)*, avec le commentaire de Sthiramati. Original sanscrit publié [………] par Sylvain LÉVI. 1re partie: Texte. Paris, H. Champion, 1925. (BEHE, Sciences historiques et philologiques, fasc. 245.)

Vācaspati, *Sāṃkhya-tattva-kaumudī*. — V. inf. p. 31, n. 16. *Viṃśatikā*, éd. Lévi. Cette abréviation renvoie au même ouvrage que *Triṃśikā-vijñapti-bhāṣya*, éd. Lévi. Voir ci-dessus.

Viṃśatikā, tr. Lévi. Voir: Lévi, *Matériaux*.

Vyāsa, *Yoga-bhāṣya*. — V. inf. p. 31, n. 16.

WILLIS, Janice Dean. Voir: Asaṅga.

Xuanzang 玄奘, *Siddhi*=*Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang*. Traduite et annotée par Louis de LA VALLÉE Poussin. Tome I et II, plus un volume d'index. Paris, P. Geuthner, 1928, 1929, 1948, 3 vol. (Buddhica. 1re série: Mémoires. Vol. 1, 5, 8.)

Y=YAMAGUCHI Susumu. *Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti*. Part I: Sanskrit-Tibetan. Part II: Tibetan-Sanskrit. Kyōto, Heirakuji Shoten 平楽寺書店, 1974, 2 vol.

Yamaguchi=YAMAGUCHI Susumu 山口益, *Gesshō-zō Shihyakuron-chūshaku Hajō-hon no kaidoku* 月称造四百論註釈破常品の解読. [Japanese] Translation and Annotation on the Chapter 'Negation of eternal things' in Candrakīrti's Catuḥśatakaṭīkā. Paru dans: Suzuki Gakujutsu Zaidan Kenkyū Nempō 鈴木学術財団研究年報 / Annual of Oriental and Religious Studies, N° 1, Tōkyō, 1964, p. 13—35. Réimprimé (sous son titre japonais seulement) dans: *Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku Bunshū* 山口益仏教学文集 ["Recueil d'articles d'études bouddhiques par Yamaguchi Susumu"],

Tōkyō, Shunjūsha 春秋社, 1972—1973, 2 vol. : p. 349—403 du vol. II (699—753 de la pagination continue).

YAMAGUCHI Susumu 山口益 et NOZAWA Jōshō 野沢静証, *Seshin Yuishiki no Genten Kaimei* 世親唯識の原典解明 ["Textual Explanations of Vasubandhu's Vijñaptimātratā Theory"]. Kyōto, Hōzōkan 法蔵館, 1953. (Cf. *Bibliographie bouddhique*, XXIV—XXVII, Paris, 1958, n° 280.)

YS=PATAÑJALI. *Yoga-sūtra*. — V. inf. p. 31, n. 16.

Yukti-dīpikā : 1° *Yukti-dīpikā*, ed. by Pulinbehari CHAKRAVARTI. Calcutta, 1938. (Calcutta Sanskrit Series, N° 23.) 2° *Yuktidīpikā*, ed. by Ram Chandra PANDEYA. Delhi, M. Banarsidass, 1967. — Frauwallner, *Geschichte*, I, p. 287 : "Zur Sāṃkhyakārikā sind mehrere Kommentare überliefert. Weitaus der bedeutendste darunter ist die Yuktidīpikā [………]" NAKAMURA Hajime 中村元 *Religions and Philosophies of India*, p. II—13, n. 38 : "This text has only recently come to be known by Japanese scholars." — D'après Potter, *Bibliography*, p. 59, l'auteur de la *Yuktidīpikā* serait un "Rājā" du VIe siècle. Potter se réfère à un "Nakamura", qui est sans doute NAKAMURA Ryōshō 中村了昭. Cf. NAKAMURA Hajime 中村元, loc. cit. ; Potter, op. cit., nos 784, 6420 ; Répertoire Ryūkoku III, nos 6551, 6555, 6562.

QUATRE CENTURIES SUR LA PRATIQUE DE L'AJUSTEMENT INTÉRIEUR PAR LES ETRES À EVEIL

CHAPITRE NEUVIÈME, INTITULÉ : RÉFUTATION DES CHOSES PERMANENTES[13]

[fin]

[§ 9. *Critique de la notion de "Soi-même délivré"* (muktātman)]

[1. Critique du Puruṣa des Sāṃkhya]

[1a. Il n'existe pas de Puruṣa conscient (*caitanya*)]

[Rappelons maintenant] la théorie des Sāṃkhya[14] : Lorsqu'on a compris que les Attributs

13 HPS 485. 16, cf. inf. p. 135, 140, 144.

14 grańs can pa rnams ni [...] rtog par byed do //.

sont distincts de l'Esprit, la procession successive (*'jug pa'i rim pa=pravṛtti-krama*)[15] de l'Universel[16] et des autres [principes-réels (*tattva*)] cesse. Ainsi, le groupe des Altérations[17] entre complètement en repos. Par là, l'Esprit, le Principe-conscient,[18] se trouve in-

---

15 Je rappelle ici mon système de rèfèrences des restitutions sanscrites à partir du tibétain : 1° sans référence, ou suivies du sigle Y, elles sont tirées de l'*Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti* de YAMAGUCHI Susumu ; 2° le sigle H signale celles qui proviennent de l'*Index to the Abhidharmakośabhāṣya* de HIRAKAWA Akira ; 3° le sigle LCh celles qui sont tirèes du *Tibetan-Sanskrit Dictionary* de Lokesh Chandra ; 4° le sigle LChObermiller celles que Lokesh Chandra lui-même tire des index d'Obermiller. Enfin, quelques provenances occasionnelles sont signalées de cas en cas. — Cf. sup. Ouvrages cités ; II, p. 75.

16 *chen po* = *mahānt*. Comme on sait, l'"Universel" (litt. le "grand", *mahānt*, adjectif substantivé, en général masculin dans cette acception) est le premier des "principes-réels" (*tattva*) émanés de la *prakṛti*. Cf. *SK* 22. Sur le sens et le genre de *mahānt*, cf. L. Renou, JA 231 1939 384 n. l. *Mahānt* a plusieurs synonymes, dont le plus courant est *buddhi*, "entendement" (Gauḍapāda *ad SK* 22). La conception du *mahānt* n'est pas la moins surprenante du Sāṃkhya classique. Il s'agit d'un "entendement", d'un "intellect", donc d'un pouvoir de compréhension et d'interprétation du monde. Ce pouvoir est diffus dans le tissu même des choses : il fonctionne "universellement", avant même l'apparition de la force de diversification et de particularisation qui forme les êtres individuels (*ahaṃkāra*). D'autre part, l'Universel fonctionne en principe mécaniquement, automatiuement ; il ne participe à la conscience que par un effet de l'interpénétration des deux principes, le Puruṣa et la *prakṛti*. Le Puruṣa, "Esprit", est pure conscience (*caitanya*) ; en principe, il "monopolise" la conscience. La *prakṛti*, "Nature", est par essence inconsciente, mais "monopolise" l'action, y compris la connaissance en tant qu'activité : c'est d'elle qu'émanent l'Universel, puis les vingt-deux derniers *tattva*. Sur cette interpénétration des deux principes, "étrange" (Hulin, ci-après) et même mystérieuse, v. *SK* 11 ; *SK* 20. où elle est appelée *saṃyoga* (Esnoul : "contact"); et le passage de la *Sāṃkhya-tattva-kaumudī* de Vācaspati, cité, traduit et commenté par M. Hulin, *Le principe de l'ego*, p. 76. On peut aussi rapprocher *YS* IV. 22 et le commentaire attribué à Vyāsa (traduit par E. Frauwallner, *Geschichte*, I, p. 397 et n. 211).

17 Le tibétain *rnam par 'gyur ba* peut traduire aussi bien *vikṛti*-f. que *vikāra*-msc. (Y). On sait que ces deux termes figurent dans la terminologie du Sāṃkhya classique. D'après *SK* 3, les *tattva* 2 à 8 (c'est-à-dire le *mahānt*, l'*ahaṃkāra* et les 5 *tanmātra*) sont à la fois *prakṛti*, "nature (originelle)", parce qu'ils produisent le *tattva* suivant, et *vikṛti*, "altération", parce qu'ils procèdent du *tattva* précédent ; les *tattva* 9 à 24 (11 *indriya*, 5 *mahābhūta*) sont seulement *vikāra*, "altération" : ce sont des produits terminaux qui ne produisent plus eux-mêmes de nouveau *tattva*.

Sémantiquement parlant, les deux termes *vikṛti* et *vikāra* sont proches : ce sont tous deux des noms d'action, la valeur d'action étant toutefois beaucoup plus spécifique du suffixe *-ti-* que du suffixe *-a-*. Mais leur emploi dans le Sāṃkhya est nettement differencié.

Quelque terme sanscrit qu 'il ait employé, il est plausible de supposer que Candrakīrti, qui schématise volontiers—et déforme à l'occasion—les théories de ses adversaires, parle ici de l'ensemble des 23 *tattva* issus de la Nature originelle.

18 La conscience est par excellence l'attribut du Puruṣa. Cf. *SK* 55 *cetanaḥ puruṣaḥ*. Gauḍapāda glose *cetanaḥ* par *caitanyavān*.

stallé dans l'état de délivrance. Donc, il existe un Soi-même délivré,[19] et il est libéré par l'élimination de l'erreur[20] que l'on vient de mentionner.

Or, cet [Esprit] qu'ils [imaginent],

222ab. *débarrassé de la soif, quel attribut de "conscience" [pourra-t-il bien] avoir lorsqu'il [sera] délivré ?*

Il est absurde d'imaginer que l'Esprit, une fois libéré, ait nature de conscience dans l' état de délivrance.

Dans le système de ces gens-là, il est postulé que l'Esprit permet de connaître l'objet que l'entendement détermine,[21] et que la conscience est la forme propre de l'[Esprit] com-

---

L'équivalence *śes pa yod pa ñid=caitanya* est surabondamment assurée par le texte du chapitre X de la *Catuḥśataka-ṭīkā*, HPS 488. 3 et suiv.=*sDe dge dBu ma* 8 N° 3865 163b5 et suiv. Le terme *caitanya* revient à maintes reprises dans ce texte ; il y est traduit par *śes pa yod pa* ou *śes pa yod pa ñid*, sans que l'absence ou la présence de *ñid* paraisse répoudre à une intention bien nette. Dans le présent article, je traduirai, assez librement, par "conscience", "nature de conscience", "Principe-conscient".

On trouve également *caitanya=śes pa yod pa ñid* en *Pr.* 26. 1 (Y). Sprung, p. 39, traduit : "pure consciousness". Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 106 : "...the Consious Principle (of the Sānkhya which is an eternal unchanging entity)". Cf. *MvyS* 4548, qui donne *caitanya=śes pa yod pa* en tête d'une liste de termes techniques Sāṃkhya.

19 *bdag grol ba*, que je restitue par *muktâtman*. Cf. ci-après § 10 au début (où le tibétain, toutefois, a *grol ba'i bdag*).

20 C'est-à-dire l'erreur qui consiste à associer les Attributs à l'Esprit.

21 Le tibétain *lhag par zen pa* traduit ici un dérivé du verbe *adhyava*SĀ-. *lHag par zen pa* est un des quivalents épossibles de *adhyavasāya*- msc. Dans le Sāṃkya, *adhyavasāya*, la détermination, est la fonction caractéristique ou l'attribut de l'entendement (*buddhi*) : *SK* 23 *adhyavasāyo buddhiḥ*, que Gauḍapāda glose : *adhyavasāyo buddhi-lakṣaṇam* ; *Nyāyakośa* s. v. : *adhyavasāyaḥ* [...] *buddhi-dharmaḥ* (*buddher vyāpāraḥ*) *iti Sāṃkhyādayaḥ* (*Sāṃ*[*khya-tattva-*] *kau*[*mudī*]).

Le terme *adhyavasāya* appartient en premier ressort au Sāṃkhya. En philosophie bouddhique, il semble qu'il n'apparaisse comme terme technique qu'assez tardivement, à part une mention dans la liste de 119 *dharma* donnée par l'autocommentaire de la *Vigraha-vyāvartanī* de Nāgārjuna (éd. Johnston & Kunst, MCB 9 1951 113 ; cf. E. H. Johnston, *Nāgārjuna's List of Kuśaladharmas*, IHQ 14 1938 318). Peut-être se trouve-t-il chez Bhāvaviveka. En ce qui concerne Candrakīrti, je ne l'ai pas repéré dans les index de La Vallée Poussin (*Pr.*), Yamaguchi (Y), Ogawa Ichijō, Helmut Tauscher. Il n'apparaît pas davantage dans les index d'ouvrages Vijñānavādin tels que le *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, le *Madhyānta-vibhāga*, l'*Abhidharma-samuccaya*, la *Viṃśatikā*, la *Siddhi* de Xuanzang 玄奘. On peut noter en outre qu'il est absent de l'*Abhidharma-kośa* (H) ; dans K. Lav. i 41, la restitution *adhyavasāya* est un lapsus pour *adhyavasāna*, cf. éd. Pradhan 14. 18.

On le trouve chez Dignāga (Hattori, p. 61, 224, 225), mais, comme ici, dans une objection d'origine Sāṃkhya. Il paraît, en revanche, acquérir droit de cité dans le *Nyāyabindu* de Dharma-

me la chaleur [est l'essence] du feu. De plus, la [conscience] a aussi pour nature de définir l'objet tel qu'il est présenté.[22]

---

kīrti, où il est rendu par *zen pa*, occasionnellement *mṅon par zen pa* (Obermiller, *Indices*) ; et il se retrouve dans la littérature bouddhique plus tardive, v. p. ex. K. Mimaki, *La réfutaation bouddhique...*, p. 117, 179.

Le sens est, avec des nuances diverses, "déterminer".

Quant aux équivalents tibétains, on peut remarquer que l'un des traducteurs de Dignāga rend *adhyavasāya* par *lhag tu 'dzin pa* et l'autre par *lhag pa'i zen pa*, avec une variante *lhag pa'i ṅes pa*.

L'emploi du verbe *zen pa* associe *adhyavasāya* aux termes qui expriment l'attirance, le désir, l'inclination, notamment *abhiniveśa* (tib. *mṅon par zen pa*). En fait, il paraît y avoir eu contamination avec *adhyavasāna*- nt. (cf. BHSD s. v. *adhyavasāya*). Ce terme, très voisin d'*adhyavasāya* par sa forme et d'*abhiniveśa* par son sens, se traduit également par *zen pa* ou *lhag par zen pa* (Y, H, *Mvys* 2198, cf. *Mvys* 2197 *adhyavasāna=lhag par chags pa*), et figure notamment dans des définition, scanoniques de la soif (*tṛṣṇā*) et de l'appropriation (*upādāna*) :

Śālistamba-sūtra, éd. La Vallée Poussin, 80. 4, 82. 19, 99. 15, 101. 12—13 ; éd. Sastri, 10. 6, 12. 8, 54. 21, 56. 18 ; éd. Vaidya, 103. 24, 104. 12 ; cité par Candrakīrti, *Pr.* 563. 6, 565. 5. May, p. 270, 272, traduit "recherche délibérée". La Vallée Poussin édite *adhyavasāna*, mais glose *adhyavasāya*, "détermination", "résolution" (*Théorie des douze causes*, p. 26).

Notons aussi qu'*adhyavasāna* figure dans le définion du *rāga* par Vasubandhu dans son autocommentaire de la *Viṃśatikā* : éd. Lévi, p. 28. 15, tr. Lévi, p. 90 et n. 2 ; S. Lévi traduit "parti-pris".

Mais la traduction d'*adhyavasāya* par *mṅon par zen pa* ne doit pas être réduite à un simple fait de contamination terminologique. Il est remarquable que Gauḍapāda, dans son commentaire de la *SK* 23, glose précisément *adhyavasāya* par *adhyavasāna*. Sans préjudice d'une information plus vaste, on pourrait hasarder que si la *buddhi* "détermine" (*adhyavasāya*) l'objet, c'est déjà qu'elle s'attache à l'objet, qu'elle le recherche (*adhyavasāna*). Rappelons que *adhyavasāya* signifie aussi "détermination" dans le sens de "résolution" Dès ses plus anciennes spéculations, la pensée indienne ne dissocie guère entendement et volition : un terme tel que *saṃkalpa* contient les deux nuances ; la connaissance est ordonnée à une efficacité. Dans le Sāṃkhya, "l'Intelligence (*buddhi*) [...] est aussi volition" (Esnoul, p. xviii—xix).

"Déterminer" un objet, c'est déjà "rechercher délibérément" cet objet. Mais d'un point de vue simplement didactique, et quelles qu'aient pu être les contaminations délibérées ou non, il convient de bien faire le départ entre *adhyavasāna*- nt. "attachement", "recherche délibérée", et *adhyavasāya*- msc. "détermination".

22 Je ne comprends pas bien cette phrase. Essai de restitution : *tac ca yathoddiṣṭa-viṣaya-paricchedātmakam*. *yathoddiṣṭa*° est inspiré de *Pr.* 497. 2 *yathoddeśa*°*=ji ltar ñe bar bstan pa* (May, p. 436, l. 14). La restitution *pariccheda* est de Yamaguchi, 394. 6. — L'Esprit, en tant que conscience, "permet de connaître l'objet", comme il est dit au début de l'alinéa, où je prends rig par byed ciṅ en causatif strict : *jñāpayati*. Par simple action de présence, il parfait la détermination (*adhya vasāya*) mécanique opérée par la *buddhi*, en une connaissnce authentique, une définition (*pariccheda*) (?).

La Nature est la cause de la jouissance des objets par l'Esprit, lorsque le groupe des facultés apparaît graduellement après que [la Nature] a perçu (*rig*) un désir de jouir et compris (*rtogs*) que [ce désir] n'est autre que l'Esprit.[23]

Lorsque, pour l'Esprit jouisseur des objets, le désir cesse, pour lui cesse la soif.[24] Car la soif est le désir.[25] Pour cet [Esprit] débarrassé de la soif, il n'existe plus d'Attributs, puisqu'[il est restitué à sa] nature de conscience [pure]. Par suite, à ce moment-là, plus aucun objet n'est éprouvé comme réel, car le groupe des Altérations, qui a pour essence d'être cause et fruit, s'apaise entièrement. Par conséquent, il est absurde [de dire que,] pour un Soi-même délivré, la libération a nature de conscience.[26]

[1b. Il n'existe pas de Puruṣa inconscient (*acetana*)]

Dira-t-on qu'on peut très bien admettre que l'Esprit est alors inconscient ?[27] —Même dans cette [hypothèse], n'est-il pas vrai que

222cd. *l'existence d'un [Esprit] inconscient [, elle] aussi, revient évidemment à une inexistence ?*

Si un Esprit, dont la forme propre n'est pas distincte de la conscience, n'a pas nature de conscience, la vérité supposée exister dans [cet] inconscient est, de la manière la plus éclatante (*ches gsal bar=sphuṭataram* YH), un inexistant, quelque chose de pareil au fils d'une femme stérile et autres [inexistants].

---

23 L'alinéa précédent décrivait les effets du "contact" *saṃyoga*, *SK* 20) de l'Esprit et de la Nature en ce qui concerne la connaissance. Le présent alinéa décrit les effets de ce même contact en ce qui concerne l'"expérience affective" (l'expression est de M. Hulin, *Le principe de l'ego*, p. 76). De sa nature, le Puruṣa est non seulement "principe conscient" (*caitanya*), mais "jouisseur", "sujet de l'expérience" (*bhoktṛ*, cf. *SK* 17). Par suite du contact, ce caractère de jouisseur du Puruṣa inactif s'actualise en "désir de jouir" dans la *prakṛti* active ; et ce désir est pris en charge, pour ainsi dire, par le Puruṣa conscient.

24 Intrusion d'un terme typiquement bouddhique (*tṛṣṇā*, la soif) dans un système non-bouddhique.

25 Dans le contact des deux principes, c'est avant tout l'activité des trois *guṇa* qui fait apparaître le Puruṣa comme actif. Cf. *SK* 20 et le commentaire de Gauḍapāda ; Hulin, *Le principe de l'ego*, p. 77.

26 Pour le Sāṃkhya, le Puruṣa en isolement (*kaivalya*), restitué à la pureté de son essence, est une conscience (*caitanya*) sans objet ; tout l'objectif est du côté de la *prakṛti*, dont précisément le Puruṣa s'est détaché. (Cf. *SK* 68.) Candrakīrti nie ici la possibilité d'une telle conscience : une conscience ne peut se poser qu'en face d'un objet. — Sup. n. 4.

27 'o na ni de'i tshe skyes bu śes pa yod pa ma yin par 'gyur la rag go ze na /. On peut restituer : *athâcetanas tadā bhavatu kāmaṃ puruṣa iti ced /*. L'équivalence *śes pa yod pa ma yin pa=acetana* est garantie, p. ex., par HPS 489. 7, 9=*sDe dge dBu ma* 8 N° 3865 165a2, 4 ; l'équivalence *'gyur la rag go=bhavatu kāmaṃ*, par Y.

[2. Critique de la notion de "conscience en puissance" (*caitanya-śakti*)]

Il est tout aussi vain (*sñiṅ po med pa=asāra*) de penser que le Soi-même existe parce qu'[en tant que] susceptible d'un état de délivrance[28] il possède une conscience en puissance.[29] En effet,

223ab. *Si dans la délivrance il existait un Soi-même, il y aurait possibilité*[30] *d'une conscience en germe.*

S'il y avait possibilité de supposer un Soi-même en état de délivrance, dans ce cas, le Soi-même existant,[31] il pourrait exister une conscience en puissance, qui l'aurait pour point d'appui. Mais, puisque le [Soi-même] a justement la conscience pour forme propre, il ne saurait exister sans elle. Donc, la [conscience en] puissance, faute de point d'appui, ne pourra exister non plus.

D'ailleurs, l'hypothèse d'une puissance existant à part ne peut en aucun cas s'imposer, pour la raison que, chose future, elle n'est pas à disposition[32] maintenant ; et il n'est pas davantage possible que la conscience entre spontanément en acte dans le Soi-même délivré. Autant de raisons pour que l'inexistence d'une conscience en germe entraîne l'inexistence du Soi-même.[33]

---

28 *grol ba'i gnas skabs can*, pour lequel on peut proposer la restitution *muktâvasthā-bhāj*, litt. "qui a part à un état de délivré". La restitution de *can* par *bhāj*, quelque peu recherchée, s'appuie sur *Pr.* 341.8 (Y).

29 *śes pa yod pa ñid kyi nus pa=caitanya-śakti*, HPS 488. 2, 14=*sDe dge dBu ma* 8 N° 3865 163b5, 164a5. — La notion de *caitanya-śakti*, conscience en puissance (par opposition à *caitanya-vṛtti*, conscience en acte), est longuement discutée, HPS 488. 2 et suiv.

30 *srid pa=saṃbhava*, Y s. v. *srid pa* — à vrai dire, surtout attesté en forme négative, Y s. v. *mi srid pa*.

Āryadeva accuse ici l'opposant d'une sorte de pétition de principe : la conscience en puissance suppose l'existence de cela même qu'elle est censée prouver, c'est-à-dire d'un Soi-même délivré qui serait conscience en acte.

31 bdag yod daṅ=*saty ātmani*. Pour *daṅ* traduisant un locatif absolu, v. p. ex. *Pr.* 7. 4, 158. 12 =*Tib. Trip.* 98 N° 5260 3. 4. 3, 26. 4. 5 (May, p. 355. p. 3).

32 *ñe ba=āsanna*, litt. "proche".

33 'di'i phyir yaṅ sems pa can gyi sa bon yod pa ma yin pas bdag med do //. Je propose la restitution suivante : *etenâpi caitanya-bījasyâvidyamānatvān nāsty ātmā //*. *'di* se rapporte normalement à ce qui suit. Mais il traduit souvent *etad*, qui peut se rapporter à ce qui précède (Renou, *Grammaire*, § 260b). Cf. plus bas un cas identique : *etat*, HPS 485. 14, inf. p. 72, l. 5, traduit par *'di*, inf. p. 62, l. 10, et se rapportant manifestement à ce qui précède (inf. p. 28, l. 13). — *Etena* comme mot de liaison est attesté, quoique parcimonieusement (Obermiller, *Indices* s. v.).

Sems pa can traduisant *caitanya*, attribut du Puruṣa, est également attesté dans le *Nyāyabindu* (Obermiller, *Indices*, ss. vv. *caitanya, sems pa can*). Remarquer ici la substitution de *sems pa* à *śes pa*. Elle se constate aussi dans le chapitre X de la *Catuḥśataka-ṭīkā* : Tant qu'il s'agit de la

Objection : Puisque dans dans la délivrance il n'existe aucun délivré, la délivrance n'existe pas du tout. L'existence présente est donc indestructible. Ne résulte-t-il pas de ces propositions (*źes*) une foule de [conséquences] indésirables ? —Non. Si [par hypothèse] la conscience en acte et la [conscience] en puissance existaient toutes deux en tant que réalités (*dṅos po=vastu*) vraies, on pourrait nourrir un doute sur la question de savoir jusqu'à quel point l'entrée en acte existe[rait] ou non.[34] [Mais] puisque, faute d'un point d'appui, elles n'existent toutes deux en aucune manière,

223cd. *Le [Soi-même délivré] n'existant pas, il n'y a pas non plus [lieu de] penser [que cette] possibilité*[35] *[existe]*.

Si le germe, point d'appui de la pousse en puissance, est brûlé, la série de la pousse et [des états ultérieurs d'une plante][36] n'entre pas en acte. De même, la délivrance ne convient absolument qu'à titre de non-entrée en acte de la série d'un Soi-même.

[3. Le souverain bien (*śreyas*)]

Puisqu'il en est ainsi,

224. *Pour les hommes délivrés de la douleur, il n'y a pas d'autre [existence], assurément. Aussi l'épuisement total du Soi-même est-il appelé le souverain bien.*[37]

La délivrance de la douleur est la non-réapparition de la douleur. La douleur, ce sont les composants, produits par l'acte et les passions, et qui ont pour loi la naissance et la destruction. La personne est désignée sur leur base.[38] C'est là le Soi-même.[39] Lorsque la dou-

---

conscience, attribut du Puruṣa, le tibétain traduit par *śes pa* (HPS 488. 2 et suiv.). Mais lorsqu'il est question, en 489. 24 et en 490. 2, de la *prakṛti* inconsciente et des *guṇa* inconscients (*acetana*), l'élément °*cetana* est traduit par *sems pa* (*sDe dge dBu ma* 8 165b4, 166a3). Ici, la substitution est plus déroutante, puisqu'il s'agit toujours du Puruṣa.

34 Développement elliptique et sinueux, que je ne suis pas sûr de comprendre. Pour que la conscience en puissance existe, il faut que la conscience en acte existe (*kārikā* **223ab**, cf. note 30). Supposons donc que la conscience en acte existe, et par conséquent aussi la conscience en puissance. Même dans ces conditions, la conscience en acte, bien que posée par hypothèse, n'existe justement pas encore, au moment où la conscience en puissance existe : il reste un doute sur la réalité du passage à l'acte.

35 C'est-à-dire la possibilité d'une conscience en germe (**223b**).

36 Voir une énumération de ces états dans le *Śālistambasūtra*, éd. La Vallée Poussin, 73. 15, 94. 1 ; éd. Sastri, 4. 11, 47. 22 ; éd. Vaidya, 101. 11.

37 *legs=śreyas*. V. n. 41 inf.

38 de rnams la brten nas kyaṅ gaṅ zag tu 'dogs te / = *tāṃś côpādāya pudgalaḥ prajñapyate*. Sur *upādāya prajñapti* et apparentés, v. BEFEO 69 1981 82 n. 22 ; May, n. 494 "*skandhān upādāyâtmā prajñapyate*, la substance personnelle est désignation métaphorique des ensembles".

39 de ni bdag yin no // = *sa ca (pudgala) ātmā*. *Ni=ca*, LCh-Obermiller. Identification du *pudgala* et de l'*ātman*. Sur la question de cette identification, voir May, n. 502 (réf.) ; Bareau,

leur s'est arrêtée, le Soi-même, l'appropriateur qui fait un avec elle dans la sécurité [ou dans le risque][40], s'épuise entièrement, en tant que [voué par] nature à ne plus se produire. C'est cet [épuisement même] qui est le souverain bien.[41]

[4. Inexistence du Soi-même délivré]

Aux termes de [la démonstration qui précède], il n'existe pas de Soi-même délivré. Tout d'abord, n'ayant pas de cause,[42] il n'existe pas en lui-même (*raṅ ñid kyis=sva-yam* LCh—Obermiller). Et s'il avait une nature propre, il serait permanent et ne subirait pas d'altération. Par conséquent, faute de différence entre servitude et délivrance,[43] il n'y aurait pas cessation de la transmigration, [après la délivrance] comme avant.[44] Et si l'on admettait une telle différence, [le Soi-même] serait impermanent, puisqu'

La notion de personne dans le bouddhisme indien, p. 95—97 ; K. Bhattacharya, *L'ātman-brahman*, p. 59, 64, 96 n. 3, 125, 129.

40 Traduit d'après Yamaguchi 396. 7—8. Yamaguchi, p. 401, n. 24, renvoie à *Triṃśikā-vijñapti-bhāṣya*, éd. Lévi 19. 17, où l'on trouve, dans un contexte voisin, l'expression *eka-yoga-kṣema-tva*, traduite en tibétain par *grub pa daṅ bde ba gcig pa*, *Tib. Trip.* 113 N° 5565 302. 1. 8—302. 2. 1. Lévi, *Matériaux*, p. 73, traduit "uni dans une commune sécurité [ou dans un risque commun]", sans explication. Pour une explication de cette traduction, Yamaguchi, *loc. cit.*, renvoie à YAMAGUCHI Susumu et NOZAWA Jōshō, *Seshin Yuishiki no Genten Kaimei* ["Textual Explanations of Vasubandhu's Vijñaptimātratā Theory", *Bibliographie bouddhique*, XXIV—XXVII, Paris, 1958, n° 280], Kyōto, Hōzōkan, 1953, p. 209—210, que je n'ai pas pu voir.

41 Le sanscrit peut se restituer : *niruddhe tu duḥkhe tad-eka-yogakṣemasyôpādātur ātmanaḥ sarva-thâpunarbhavâtmatvena yaḥ kṣayas tad eva śreyaḥ*. Je restitue *legs pa* par *śreyaḥ* d'après Yamaguchi 396. 9. Cf. LCh s. v. *legs pa*.

42 Cette raison logique (*hetu*) repose elle-même sur le commentaire de l'aphorisme **224**. Puisque la délivrance est l'arrêt des séries causales, un "Soi-même délivré" ne pourrait avoir de cause.

Il peut sembler étrange que la raison logique d'absence de cause (*nirhetukatvāt*) soit invoquée pour nier l'existence en soi-même (*svayam*). Il faut sans doute se rapporter au principe d'*artha-kriyā-kāritva*, tel qu'il court à travers la pensée bouddhique et sera mis en relief par Dharmakīrti. Ne peut exister pleinement (en soi, *svayam*) que ce qui est doué d'activité (*kriyā*). N'est doué d'activité que ce qui est causé, et qui à son tour déploie des effets.

Dans cette perspective, l'absence de cause permet, en tout cas, d'écater l'existence en soi. Mais, comme on le verra quelques lignes plus bas (n. 45), l'argument *a contrario* ne serait pas valable non plus : le présence d'une cause ne permet pas de conclure à l'existence en soi, mais tout au plus à l'existence relative.

Sur l'*arthakriyā-kāritva* et ses apories, v. **IV**, p. 62, n. 35.

43 Le sanscrit reprend ici.

44 Le Soi-même délivré resterait pareil au Soi-même asservi.

[il subirait] réellement une altération. Impermanent, il aurait nature de cause,[45] et dès lors se confondrait avec la série [des états] douloureux ; et en outre, dans ces conditions, [l'opposant] abandonnerait sa propre thèse.[46] Par conséquent, l'opposant n'est nullement fondé à admettre un Soi-même. Supposons même, en effet, qu'il le fasse : quelle raison-suffisante (*dgos=prayojana*) y aurait-il d'admettre cela qui devra être abandonné faute de pouvoir en démontrer l'existence à l'autre parti, et à cause des difficultés que l'on a dites ?

La doctrine du Soi-même est donc à rejeter.

[§ 10. *Conclusion paradoxale : valeurs respectives du "mondain"* (laukika) *et de la réalité absolue* (paramārtha)]

En conclusion : si, dans l'état de délivré, le Soi-même délivré lui aussi n'a pas d'existence réelle, et que l'Extinction, sous le nom de réalité absolue, est décrite sous la forme d'une destruction totale et universelle par absence d'une nouvelle production des composants[47] : que l'on cesse bien vite d'aspirer à une réalité absolue de cette espèce. Ainsi donc, pour l'homme qui a le désir du Soi-même,[48]

---

45 *anityasya ca kāraṇatvaṃ syāt*. On peut aussi traduire en termes plus généraux : "Or, un impermanent a nature de cause." Le tibétain diffère (cf. inf. p. 139, n. 10) : il a de'i phyir rgyu daṅ ldan pa ñid du 'gyur ro, qu'on peut restituer par *tasmāt kāraṇavattvaṃ syāt*, "par conséquent, [le Soi-même] aurait une cause". Pour *rgyu daṅ ldan pa ñid*, Bhattacharya restitue *sa-kāraṇatvaṃ* (inf. p. 142 et n. 2) ; Yamaguchi 396. 14 restitue *hetumattva*. Les deux possibilités reviennent au même : le fait d'être une cause ramène l'*ātman* à la condition relative—donc à la douleur—, aussi bien que le fait d'avoir une cause.

46 C'est-à-dire la thèse qu'il existe un Soi-même délivré de la transmigration et de la douleur, éternel et absolu.

47 Le tibétain lit mya ṅan 'das pa na, ce qui modifie toute la syntaxe de la seconde subordonnée hypothétique. On peut restituer : *paramârtha-saṃjñake ca nirvāṇe saṃskārāṇām apunarutpattyā sarvathā parikṣaya-rūpaṃ varṇyate* : "..., et que, puisque dans l'Extinction qu'on appelle réalité absolue il n'y a pas de nouvelle production des composants, [l'Extinction] soit décrite sous la forme d'une destruction totale et universelle,..." — Voir p. 139, n. 15 et 16 ; p. 143, n. 11 et 14 ; Bhatt. p. 67 n. 5.

48 Le sanscrit porte *ātma-kāmasya* ; le tibétain bdag legs su 'dod pa la, que Bhattacharya, p. 67, n. 6, restitue par *ātmaśreyaskāma-*. *Śreyas* n'est pas nécessare : *legs su 'dod pa = kāma* est attesté *MvyS* 7609. Même observation inf. n. 50. Cf. p. 139, n. 18.

Qui faut-il entendre par "l'homme qui a le désir du Soi-même" ? Le commentaire de Candrakīrti à la *kārikā* **225**, plus oratoire que systématique, ne nous renseigne guère. Je pense qu'il faut entendre *ātma-kāma* en général, sans renvoi particulier à une école ou à une autre. Bien sûr, l'archétype d'une telle attitude est donné par le Sāṃkhya, dont toute la doctrine est ordonnée à l'"isolement" du Puruṣa, en d'autres termes à la restitution de l'*ātman* dans son intégrité.

225. *C'est le mondain qui vaut le mieux, nullement la réalité absolue. Dans le mondain, il y a quelque chose; pas dans la réalité absolue.*[49]

En effet, l'homme soucieux de lui-même[50] ne va pas, par crainte d'être tombé malade des yeux, jusqu'à se les arracher, mais il se borne à mettre à mal la maladie.[51] De même, pour celui qui, [tout en éprouvant le désir du Soi-même][52], est tourmenté par la douleur de la transmigration[53], c'est le rejet de la seule douleur qui est préférable, et non la totale inexistence de tout. En effet, s'il y a inexistence de tout, notre homme ne se fera aucun bien à lui-même, puisque tout s'anéantira, même le bonheur. Et par suite, "c'est le mondain qui vaut le mieux".

Vous, [mon coreligionnaire,] il y a en fait dans le mondain des choses que vous ad-

49 Cet énoncé paradoxal, voire scandaleux si on le prend sans commentaire, est bien dans la manière souvent rude et abrupte d'Āryadeva. Candrakīrti précise très pertinemment que c'est pour celui qui éprouve le désir du Soi-même, et pour lui seulement, que la réalité absolue va paraître un pur néant. Il ne s'agit donc pas, malgré les apparences, d'un énoncé nihiliste.

50 *ātma-kāmaḥ*. Cf. n. 48 ; inf. tib. p. 139 et n. 22. Bhattacharya, p. 67, n. 9. (où il faut lire *legs su* au lieu de *legs*). Le terme apparaît ici dans un contexte banal et mondain, non philosophique ; je le traduis donc par une expression du langage ordinaire. A peine peut on parler d'équivoque : *ātman* est, indissolublement, pronom réfléchi, et substance personnelle ou absolu personnalisé. —Il est difficile de ne pas voir, dans l'emploi du terme *ātma-kāma*, une allusion à l'illustre séquence de la *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, II. 4. 5 : *na vā are patyuḥ kāmāya patiḥ priyo bhavati, ātmanas tu kāmāya patiḥ priyo bhavati*, "en vérité, ce n'est pas pour l'amour de son mari qu'on chérit un mari ; mais c'est pour l'amour du Soi qu'on chérit un mari", et la suite. Cf. *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, éd. tr. E. Senart, p. 31—32.

51 *āmayôpaghātaḥ*. Probablement *śleṣa : upaghāta* signifie "donner un coup", "frapper", mais aussi "maladie", "affection".

52 L'insertion de cette parenthèse me paraît indispensable à l'intelligence du texte. Cf. la phrase suivante : "...ne se fera aucun bien à lui-même." — Il y a au moins une catégorie d'êtres qui sont tourmentés par la douleur de la transmigration sans éprouver le désir du Soi-même : ce sont les Bodhisattva. Eux peuvent affronter sans crainte le *paramārtha*. Et les Buddha eux-mêmes, chez qui l'*ātman* s'est éteint, participent en quelque manière à ce tourment, par la grande compassion.

53 Ici non plus, pas d'acception spécifique d'école : le Sāṃkhya, type de l'*ātma-kāma* (sup. n. 48), est tourmenté, à sa manière, par la douleur de la transmigration. Le premier mot de la *Sāṃkhya-kārikā*, c'est : *duḥkha* ; et, comme le dit M. Hulin, *Le principe de l'ego*, p. 76, "plus délibérément, peut-être, que tout autre système indien, le Sāṃkhya part de l'expérience affective comme du fait originaire [...]" — Inversement, il existe des bouddhistes fourvoyés qui, tout en étant tourmentés par la douleur de la transmigration, éprouvent le désir du Soi-même : ce sont, bien entendu, les *pudgalavādin* : Vātsīputrīya et Sāṃmitīya.

mettez : ce qui est produit par conditions et objet de désignation métaphorique[54] ; et il y a des choses que vous n'admettez pas : l'irréel qui est exagéré-en-réalité par les non-bouddhistes[55], et l'existence des essences en nature propre[56]. Ou encore : l'acte passé[57] qui n'a pas [encore] donné de fruit ; son fruit, [qui est] l'avenir ; et les composants actuels : voilà ce qui pour vous existe en tant que mondain. Tout le reste, n'existe pas[58]. Donc, le meilleur, c'est le mondain, où il n'y a pas inexistence totale. Quant à la réalité absolue, elle n'est nullement le souverain bien, puisqu'elle est non-existence réelle à tous égards, et du Soi-même en particulier.

[Ici se termine,] dans les *Quatre Centuries sur la pratique de l'ajustement intérieur par les Etres à Eveil*, le chapitre neuvième, intitulé "Réfutation des choses permanentes"[59].

---

54 Le tibétain supprime *pratītya-samutpanna*, mais ajoute des énumérations : "[...] des choses que vous admettez : la vision et les autres [facultés] ; le germe et ce qui s'ensuit (cf. sup. n. 36) ; ou [encore,] ce qui est désigné métaphoriquement [par des termes] tels que pot, étoffe, natte, maison, forêt, armée, parc de plaisance, char (*bzon pa*=*vāhana* LCh), bateau." Cf. Bhattacharya, p. 68, n. 2. — Sur *upādāya prajñapti* et apparentés, voir II, p. 82. n. 22.

55 Traduction autorisée par le sanscrit, mais non par le tibétain, qu'il faudrait plutôt rendre : "ce dont les non-bouddhistes exagèrent [la réalité, et qui devient alors] irréel." — Il y a, dans les causatifs de *adhyā*RUH-, *ā*RUH-, *samā*RUH- et leurs dérivés, deux images qui se superposent : 1° "faire monter", "exhausser", et par suite "exagérer la réalité" d'une chose, lui donner une consistance ou une réalité qu'elle n'a pas, l'ériger en absolu. Dans sa traduction de la *Vigraha-vyāvartanī* de Nāgārjuna, S. Yamaguchi rendait très judicieusement *adhyāropaṇa* par "pensée exagérative" (v. JA, 1929, juillet-septembre, p. 55). Plus récemment, J. D. Willis fait observer que "*samāropa* indicates the extreme of exaggeration, or attributing too much reality to the thing in question" (*On Knowing Reality*, the Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi translated by Janice Dean Willis, New York, Columbia Univ. Press, 1979, p. 107) ; 2° "faire monter sur", "surimposer" : imputer faussement à une chose un caractère, un prédicat, un attribut, et notamment le caractère de substantialité. Dans ce cas, *adhyāropaṇa* etc. sont synonymes de *adhyāsa* (l'emploi de ce dernier terme, à notre connaissance, étant limité au Vedānta).

Voir encore May, n. 609 ; et récemment, sur *adhyāsa, āropa et samāropa* dans le Vedānta : Tola et Dragonetti, dans ABORI 61, Poona, 1980, p. 9—11 (du tiré à part).

L'"irréel" en question n'est autre que l'*ātman*, ou le *pudgala*.

56 Cette phrase, assez peu claire, se rapporte probablement aux Vijñānavādin. Ils abmettent ce qui produit par conditions, qu'ils appellent *paratantra*. Ils rejettent l'irréel exagéré-en-réalité, qui est le *parikalpita*. Comme tous les Mahāyānistes, ils professent le *dharma-nairātmya*.

57 Tibétain : "l'acte passé bon, mauvais, etc." "Etc." recouvre l'acte "à lieu de rétribution déterminé" (*āniñjya*), ou, moins rigoureusement, l'acte non-défini (*avyākṛta*). V. May, n. 901 ; sur *āniñjya* (et ses variantes), May, n. 409 (réf.).

58 Ces thèses sont celles des Vibhajyavādin, cf. K. Lav. v 52. Reste à savoir qui sont les Vibhajyavādin : v. Bareau, *Sectes*, chapitre XXIV.

59 Ce colophon est celui que nous conserve le manuscrit sanscrit édité par HPS (485. 16). Cf. p. 144.

VERSION TIBETAINE

SIGLES

Pour les abréviations, voir plus haut "Ouvrages cités—Abréviations".

Les références comlètes des sigles utilisés dans l'appareil critique sont souvent compliquées. On s'est borné ci-dessous à des indications résumées ; pour le détail, il conviendra de se reporter à II, p. 90—91. [A la p. 91, 1. 15, lire 98 au lieu de 87.]

D	*sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan 'gyur, dBu ma*, 8 (Ya), Tōkyō, 1978, folios 156b4—158b2 = *sDe dge dBu ma* (sup. p. 8) 8 N° 3865 78. 4. 4—79. 4. 2.
C	*Cone Tanjur*, Ya, Stony Brook, 1974, folios 153b2—155a7.
P	*The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition, mDo 'grel*, Ya, folios 175 b5—177b6 = *Tib. Trip.* (sup. p. 18) 98 N° 5266 240. 3. 5—241. 2. 6.
Bhatt.	v. ci-dessus, p. 7 ; II, p. 91.
D-kār.	*sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan 'gyur, dBu ma*, 2 (Tsha), Tōkyō, 1977, folio 11a2—5 = *sDe dge dBu ma* 2 N° 3846 6. 1. 2—5.
C-kār.	*Cone Tanjur*, Tsha, Stony Brook, 1974, folio 11a2—5.
P-kār.	*The Tibetan Tripiṭaka Peking Edition, mDo 'grel*, Tsha, folio 12a 1—5 = *Tib. Trip.* 95 N° 5246 137. 1. 1—5.
Vaidya =	VAIDYA, P. L. *Etudes sur Āryadeva et son Catuḥśataka*, chapitres VIII–XVI. Paris, P. Geuthner, 1923, p. 82.
ego	leçon proposée par le présent éditeur.

Rappelons que, dans les notes critiques, l'absence de référence indique le *consensus* de toutes les sources non mentionnées expressément.

[§ 9, 1a ; D 156b4, C 153b2, P 175b5, Bhatt. p. 62] graṅs can pa rnams ni yon tan daṅ skyes bu tha dad par śes pa las chen po la sogs pa'i 'jug pa'i rim pa log[1] pas rnam par 'gyur ba'i tshogs rnam pa thams cad du źi bas thar pa'i gnas skabs na skyes bu śes pa yod pa ñid gnas pa'i phyir bdag[2] grol ba yod pa yin daṅ / ji skad brjod pa'i ñes pa spaṅs pas thar par rtog par byed do //[3]

de dag gi de yaṅ / [D-kār. 11a2, C-kār. 11a2, P-kār. 12a1, Vaidya p. 82]

222ab. sred[4] daṅ bral la thar pa'i[5] tste // śes yod yon tan ci źig yod //

---

1 log DC. Bhatt. : logs P. 2 bdag CP, Bhatt. : pdag D. 3 do // DCP : do / Bhatt.
4 sred DC, D-kār., C-kār. : srid P. P-kār., Bhatt., Vaidya. 5 pa'i : ba'i Vaidya.

[Bhatt. p. 63] grol bar gyur pa'i skyes bu la ni thar pa'i gnas skabs na śes pa yod pa ñid yod par brtag par mi rigs so //[1]

de dag gi ltar[2] na blos lhag par źen pa'i don la skyes bus śes par byed ciṅ / śes pa yod pa ñid kyaṅ me'i tsha ba ñid ji lta ba bźin du de'i [P 176a] raṅ gi ṅo bo[3] źes bya bar mṅon par 'dod la / de yaṅ yul ji ltar bstan pa yoṅs su gcod pa'i bdag ñid can yin no //

raṅ bźin ni[4] yul ñe bar loṅs spyod pa'i 'dod pa rig ciṅ skyes bu daṅ tha mi dad par rtogs nas rim gyis dbaṅ po'i tshogs 'byuṅ ba skyes bu'i yul ñe bar loṅs spyod pa'i rgyu yin no //[5]

gaṅ gi tshe yul ñe bar [D 157a] loṅs spyod pa'i skyes bu la[6] 'dod pa log pa de'i tshe de la sred[7] pa ldog go /[8] sred[9] pa ni 'dod pa yin la /[10] sred[11] pa daṅ bral ba de la ni śes pa yod pa ñid kyis[12] yon tan 'ga' źig[13] yod pa yaṅ ma yin no // des ni de'i tshe don 'ga' yaṅ[14] yaṅ[14] dag par mi myoṅ ste / rnam par 'gyur ba'i tshogs rgyu daṅ 'bras bu'i bdag ñid can mtha' dag rag rab tu źi bar 'gyur ba'i phyir ro // de'i phyir grol ba'i bdag la thar pa śes pa yod pa ñid mi rigs so //

[§ 9, 1b] 'o na ni de'i tshe skyes bu śes pa yod pa ma yin par 'gyur la rag[15] go źe na / [C 154a] de ltar na yaṅ /[16] [Bhatt. p. 64]

222cd. śes[17] med pa yi[17] yod pa yaṅ // gsal bar yod pa min daṅ[18] mtshuṅs //[19]
pa[20] ma yin nam //[21] śes pa yod pa las tha dad med pa'i raṅ gi ṅo bo can gyi skyes[22] bu la śes pa yod[23] pa ñid med na /[24] śes pa med pa la gaṅ źig bden[25] pa yod par brtags pa de ni ches gsal bar yod pa ma yin pa mo gśam gyi bu la sogs pa daṅ 'dra ba źig go /[26]

[§ 9, 2] ci ste grol ba'i gnas skabs can śes pa yod pa ñid kyi nus pa yod pa'i phyir

---

1 so // DCP : so / Bhatt. 2 ltar DC : lta P. Bhatt. 3 bo P, Bhatt. : bo'i D, bo'o C. 4 ni DC : P, Bhatt. omm. 5 no // CP : no / Bhatt., ne // D. 6 la DC : P, Bhatt. omm. 7 sred DCP : srid Bhatt. 8 go / P : go // DC, Bhatt. 9 sred DCP : srid Bhatt. 10–10 yin la DCP : la ni Bhatt. — Bhatt., p. 63, n. 1 : "After this there is one letter more which could not be read in X." 11 sred DCP : srid Bhatt. 12 kyis CP, Bhatt. : gyis D. 13 źig DCP : Bhatt. om. 14–14 yaṅ yaṅ DCP : yaṅ Bhatt. 15 rag DCP : Bhatt. rig, mais signale en note la leçon rag. 16 yaṅ / P, Bhatt. : yaṅ DC. 17–17 śes med pa yi P, D-kār., C-kār., P-kār., Bhatt., Vaidya : śes pa med pa'i DC. 18 daṅ : de P-kār., Vaidya. 19 mtshuṅs // P, D-kār., C-kār., P-kār., Bhatt. p. 62 bas, Vaidya : mtshuṅs DC, Bhatt. p. 64 haut. 20 pa DC, Bhatt. : pha P. 21 nam // DC, Bhatt. : nam / P. 22 skyes DP, Bhatt. : skyas C. 23 yod DP, Bhatt. : yed C. 24 na / P : na DC, Bhatt. 25 bden DP, Bhatt. : pden C. 26 go / P : go // DC, Bhatt.

bdag yod do sñam du sems na 'di yaṅ sñiṅ po med pa źig ste / gaṅ gi phyir /

223ab. thar par[1] bdag gcig[2] yod na ni // śes [3]yod sa bon[3] srid pa yod //

[Bhatt. p. 65] gal te grol ba'i gnas skabs su bdag brtag par nus na ni de'i tshe bdag yod daṅ de'i rten can śes pa yod pa ñid kyi[4] nus pa yod par 'gyur ba źig na / [5]de ni[5] śes pa yod pa ñid kyi raṅ gi ṅo bo can yin pa ñid kyi phyir de[6] med par yod pa ma yin pas rten med[7] pa'i nus pa yaṅ mi srid do //

[8]gźan [P 176b] yaṅ 'byuṅ bar[9] 'gyur ba'i don da[10] lta mi ñe ba'i[11] phyir 'gar[12] yaṅ nus pa'i khyad par yod pa ñid du[13] brtag pa mdzes par mi 'gyur la grol ba'i bdag la gaṅ śes pa yod pa ñid kyi 'jug [14]pa raṅ[14] 'byuṅ bar 'gyur ba ni srid pa yaṅ ma yin no // 'di'i phyir yaṅ sems pa [15]can gyi[15] sa bon yod pa ma yin pas bdag med do //

gal te thar par gyur pa 'ga' yaṅ med pas thar pa med pa ñid du 'gyur ro // de'i phyir srid pa 'di mi 'jig par 'gyur ro[16] [D 157b] źes mi 'dod pa maṅ po źig tu 'gyur ba ma yin nam źe na / de ni yod pa ma yin te / śes pa yod pa'i 'jug pa daṅ / de'i nus pa gñis dṅos[17] po bden par yod na ni ji srid 'jug pa yod pa źig gam 'on te med pa źig sñam du the tshom za bar 'gyur ba źig na /[18] gaṅ gi tshe rten med pas de dag rnam pa thams cad du yod pa ma yin pa de'i tshe /

223cd. de med na ni srid[19] pa la // bsam pa'aṅ[20] yod[21] pa ma yin no[22] //

myu gu la sogs pa'i nus pa'i rten sa bon tshig par[23] gyur na myu gu la [C 154b] sogs pa'i rgyun mi 'jug pa bźin du rnam pa thams cad du bdag gi rgyun tsam źig kyaṅ mi 'jug pas thar par rigs so //

[§ 9, 3] gaṅ gi phyir 'di de ltar yin pa de'i phyir / [Bhatt. p. 66]

224. sdug bsṅal las thar mi rnams la // gźan ni[24] yod pa min par ṅes //
de[25] phyir rnam pa kun tu'aṅ[26] bdag / zad pa legs śes[27] bya bar brjod //

---

1 par D-kār., C-kār. : pa DCP, P-kār., Bhatt., Vaidya. 2 gcig : cig P-kār., Vaidya. 3 yod sa bon : yoṅs po na Vaidya. 4 kyi DC : kyis P, Bhatt. 5-5 de ni DP, Bhatt. : de'i C. 6 de P, Bhatt. : da C. 7 med DP, Bhatt. : mad C. 8 Début d'un passage non édité par Bhatt. 9 bar DP : par C. 10 da DC : de P. 11 ba'i DP : pa'i C. 12 'gar DP : 'ga' C. 13 du DC : P om. 14-14 pa raṅ DC : pa'aṅ P. 15-15 can gyi DC : can ñid gyi P. 16 ro DC : ro // P. 17 dṅos DC : P om. 18 Bhatt. reprend ici. 19 srid : sred C. 20 pa'aṅ P, D-kār., C-kār., P-kār., Bhatt. : pa 'ṅ Vaidya, pa'am D, pa 'am C. 21 yod : lod C-kār. 22 no : P-kār., Vaidya omm. 23 par DC, Bhatt. : bar P. 24 ni P-kār., Bhatt., Vaidya : la D-kār., C-kār., las DCP (la leçon las est en outre signalée par Bhatt., p. 66, ligne 5). 25 de D-kār., C-kār., P-kār., P, Bhatt., Vaidya : de'i DC. 26 tu'aṅ D, Bhatt. : tu'aṅ Vaidya, du'aṅ C-kār., tu 'aṅ CP, P-kār., du 'aṅ D-kār. 27 śes P : źes.

sdug bsṅal las grol ba ni sdug bsṅal yaṅ mi 'byuṅ ba yin no // sdug bsṅal yaṅ skye ba daṅ 'gag pa'i chos can gyi 'du byed las daṅ ñon moṅs pas bskyed pa rnams yin la / de rnams la brten nas kyaṅ gaṅ zag tu 'dogs te / de ni bdag yin no // sdug bsṅal 'gags na *ni* de daṅ grub[1] pa daṅ bde ba gcig pa'i ñe bar len pa po bdag rnam pa thams cad du[2] phyis mi 'byuṅ ba'i [P 177a] bdag ñid kyis zad pa gaṅ yin pa de ni legs pa'o //[3]

[§ 9, 4] źes bya'i[4] grol ba'i bdag yod pa ni ma yin no // de ni re zig rgyu med pa can ñid kyi phyir raṅ ñid kyis yod pa ma yin te / mo gśam gyi bu bźin no // de'i raṅ gi ṅo bo yod na yaṅ de rtag pa ñid kyis rnam par *mi* 'gyur ba'i phyir bciṅs pa daṅ /[5] thar pa gñis la khyad par med pas sṅa[6] ma bźin du[7] 'khor[8] ba ldog par mi 'gyur ro //[9] khyad par khas len na yaṅ[9] rnam par 'gyur ba yod pa'i phyir mi rtag par 'gyur la /[10] de'i phyir rgyu daṅ ldan pa ñid du 'gyur ro // de'i phyir sdug bsṅal gyi rgyun daṅ 'dra ba[11] ñid daṅ raṅ gi rtsod pa gtaṅ[12] bar 'gyur ro //[10] de'i phyir 'dis[13] bdag khas blaṅs par mi rigs so // gaṅ źig gźan la bstan par mi [D 158a] nus pa daṅ / bśad zin pa'i skyon gyis khas blaṅs nas kyaṅ yoṅs su dor bar bya ba yin pa de ni khas blaṅs pa ci źig dgos

de'i phyir bdag tu smra ba dor bar bya'o //

[§ 10] gal te de ltar grol ba'i gnas skabs na grol ba'i[14] bdag kyaṅ yod pa ma yin la /[16] don dam pa'i miṅ can mya ṅan las 'das pa na[15] yaṅ 'du byed rnams mi 'byuṅ bas gtan yoṅs su zad pa'i ṅo bor smra na ni de'i phyir de daṅ 'dra ba'i dam pa'i don 'di don du gñer bas[17] ci źig bya / de'i [C 155a] phyir bdag[18] legs su[18] 'dod pa la /[19] [Bhatt. p. 67]

225. 'jig rten pa 'di ñid bla yi // don dam[20] rnam[21] kun ma yin te //
'jig rten pa la cuṅ zad yod // dam pa'i don la yod ma yin //

bdag[22] legs su[22] 'dod pa ni mig nad byuṅ du dogs pas mig 'byin pa rjes su mi sgrub kyi/

---

1 grub DP, Bhatt. : gyab C. 2 du DC : P, Bhatt. omm. 3 pa'o // P : pa'o DC, pa'o / Bhatt. 4 bya'i P, Bhatt. : bya ba DC. 5 daṅ / DCP : daṅ Bhatt. 6 Le sanscrit reprend ici. 7 du DCP : du / Bhatt. 8 A partir d'ici et jusqu'à la fin du chapitre, Bhattacharya cesse d'éditer le tibétain. A l'exception toutefois : 1° de la *kārikā* **225** ; 2° du colophon des *kārikā* d'Āryadeva ; 3° de plusieurs passages de la *ṭīkā* de Candrakīrti, cités dans les notes en bas de page. 9–9 Cf. inf. p. 142 n. 1. 10–10 Divergences entre le sanscrit et le tibétain dans ce passage. Voir Bhatt., p. 67, n. 3 et 4 ; sup. p. 133 et n. 45 ; inf. p. 142 et n. 2. 11 ba PC : pa D. 12 gtaṅ P : btaṅ DC, Bhatt. p. 67 n. 4. 13 s illisible dans P. 14 ba'i DP : pa'i C. 15 sic DCP. Voir sup. p. 133 et n. 47 ; inf. p. 143 et n. 14. 16 Cf. Bhatt. p. 67 n. 5 ; inf. p. 143 et n. 11. 17 bas DC : ba P. 18–18 Sur legs su, v. p. 133, n. 48. 19 la / P : la // DC. 20 dam : da ma C. 21 rnam : rnams P. 22–22 Sur legs su, v. p. 134, n. 50.

nad sel ba kho na byed pa de bźin du 'khor ba'i sdug bsṅal la yid byuṅ bas kyaṅ[1] sdug bsṅal[2] tsam[3] btaṅ ba kho na mchog gi thams cad med pa ma yin no // thams cad med par gyur na ni bde ba yaṅ rnam pa thams cad du bcad[4] pas [P 177b] 'dis bdag la phan cuṅ zad kyaṅ btags par mi 'gyur ro //de'i phyir

" 'jig rten pa 'di ñid[5] bla yi[5] //"

'jig rten pa der[6] ni khyod kyis cuṅ zad cig khas len te gaṅ[7] mig la sogs pa daṅ[8] / myu gu la sogs[9] pa[6] 'am[9] brten nas btags pa[10] bum[11] pa daṅ / snam bu daṅ[12] / re lde[12] daṅ / khyim daṅ /nags[13] daṅ / dmag daṅ / kun dga' ra[14] ba daṅ / bźon pa daṅ / gru la sogs pa rnams so[11] // cuṅ zad cig ni khas mi len te / gaṅ mu stegs can rnams kyis yaṅ dag pa ma yin par sgro btags pa daṅ / dṅos po rnams raṅ bźin daṅ bcas pa'o // yaṅ na gaṅ[15] dge ba daṅ mi dge ba la sogs pa'i[15] las 'das pa 'bras bu ma phyuṅ[16] ba daṅ / de'i[17] 'bras bu ma 'oṅs[18] pa[18] 'am / 'du byed da ltar byuṅ ba rnams te / de lta bu 'di ni[19] khyod kyi[20] 'jig rten pa la[21] yod la / de las lhag mar gyur pa ni yod pa ma yin pas gaṅ du thams cad med pa ma yin pa 'jig rten pa 'di bla'i[22] don[22] dam pa ni [D 158b] mchog ma yin te / gtan du[23] yaṅ bdag[23] yod pa[24] ma yin pa'i phyir ro //

Colophons: Nous éditons ci-après séparément: 1° le colophon de la *Catuḥśataka-ṭīkā* de Candrakīrti (DCP) ; 2° le colophon de la *Catuḥśataka-kārikā* d'Āryadeva (D-kār., C-kār., P-kār., Bhatt., Vaidya). Voir ci-après p. 144 n. 23.

[1°] slob dpon[25] 'phags pa lha'i źal sṅa nas kyis[26] byaṅ chub sems dpa'i rnal 'byor[27] spyod pa bźi brgya pa las dṅos po rtag pa dgag pa bsgom[28] pa'i tiṅ ṅe 'dzin bstan pa

---

1 scr. om., v. p. 143, n. 28. 2 bsṅal DC : bsṅal ba P. 3 V. inf. p. 143, n. 29. 4 bcad DP : gced C. 5-5 bla yi ego d'ap. **225d** ci-dessus : bla'i DCP. 6 scr. om., cf. p. 144 n. 3. 7-7 scr. diff. Cf p. 135 et n. 54, 144 et n. 3 ; Bhatt. p. 68 n. 2. où il faut corriger *pratītyāropitaṃ* par *upādāya prajñaptaṃ*. 8 daṅ DCP : daṇ Bhatt. p.68 n. 2. 9-9 pa 'am CP : pa'am D, Bhatt. p. 68 n. 2. 10 btags DC, Bhatt. p. 68 n. 2 : brtags P. 11-11 scr. diff. Cf. p. 135 et n. 54, 144 et n. 1 ; Bhatt. p. 68 n. 2. 12-12 re lde DCP : "ra sde (?)" Bhatt. p. 68 n. 2. 13 nags DCP : ngas Bhatt. p. 68 n. 2. 14 ra DCP : Bhatt. p. 68 n. 2 om. 15-15 scr. om. Cf. p. 135 et n. 57, 144 et n. 11 ; Bhatt. p. 68 n. 3. 16 phyuṅ P, Bhatt. p. 68 n. 3 : byuṅ DC. — *Phyuṅ ba* est le parfait de *'byin pa* ; il correspond très bien à *datta*, et il n'est pas nécessaire de restituer *uddhṛta* comme le fait Bhatt, ib. 17 de'i ego d'après le sanscrit *tat°* (cf. p. 144 n. 12) : bde ba'i DCP, cf. Bhatt, p. 68 n. 4. 18-18 pa 'am P : pa'am DC. — Pour *'am*, Bhatt. p. 68 n. 5 restitue *vā* ; mais il ne manque pas d'exemples de *'am* traduisant *ca* ; v. LCh, p. 2104—2106. 19 ni DC : P om. 20 kyi ego d'ap. scr. : DCP omm. 21 Cf. p. 144 n. 15 ; Bhatt. p. 68 n. 6. 22-22 bla'i don DC : bla'o// don P. 23-23 yaṅ bdag DC : yaṅ dag pa P. 24 pa DC : P om. 25 dpon CP : dpan D. 26 kyis DC : kyi P. 27 'byor DP : 'pyor C. 28 bsgom CP : bskom D.

źes bya ba ste / rab tu byed pa dgu pa'i 'grel pa'o // [D 158b2, C 155a7, P 177b6]

[2°] rnal 'byor spyod pa bźi brgya pa[1] las dṅos po rtag pa dgag pa [2]bsgom pa bstan pa[2] ste /[3] rab tu byed pa dgu pa'o // [D-kār. 11a5, C-kār. 11a5, P-kār. 12a5, Bhatt. p. 67, Vaidya p. 82]

* * *

FRAGMENT SANSCRIT

Pour ce chapitre IX, la fin de la *ṭīkā* de Candrakīrti, avec la *kārikā* **225** d'Āryadeva et un colophon, est conservée dans le manuscrit sanscrit jadis édité par Haraprasād Shāstrī (HPS). Cette édition étant relativement peu accessible, on l'a reprise ci-après pour la commodité du lecteur, en transcription latine, avec un appareil critque.

Grâce à une photocopie obtenue il y a déjà bien des années par l'obligeance du Professeur Sukumar Sen, nous avons pu collationner l'édition de H. P. Shāstrī et le manuscrit unique qui en était la base, conservé à la Bibliothèque de l'Asiatic Society of Bengal à Calcutta. Dans l'ensemble, l'édition est de très bonne qualité.

H. P. Shāstrī conserve les usages orthographiques courants des travaux indiens de son temps, tels que : réduplication du *m* ou de la semi-voyelle dans une ligature commençant par *r* (p. ex. *karmma, sarvvathā*) ; *anusvāra* noté par la nasale accommodée à l'occlusive qui suit (*santāna, kiñ cit*). Nous avous régularisé l'orthographe sanscrite.

Il manquait à l'édition Shāstrī le contrôle par le tibétain, qui a pu être effectué pour l'édition ci-après. La transmission du texte paraît, dans l'ensemble, moins sûre que pour la *Prasannapadā*, et la version tibétaine présente avec le texte sanscrit de nombreuses divergences de détail, mais dont aucune n'affecte gravement le sens. Bien que parfois rebelles à la notation en appareil critique, ces divergences ont été signalées de la manière la plus détaillée et la plus exacte possible.

Il fallait tenir compte aussi des éléments founis, d'une manière parfois assez désordonnée, par Vidhushekhara Bhattacharya.

Toutes ces données ont été reportées en notes critiques. Il en résulte un appareil critique assez pesant, et qui n'est pas toujours exempt de quelque niaiserie. On voudra bien

---

1 pa D-kār., C-kār., P-kār., Vaidya : Bhatt. om. 2-2 = °*bhāvanā-saṃdarśanam*, cf. p. 144 n. 25. 3 ste / P-kār., Bhatt. : ste D-kār., C-kār., Vaidya.

le considérer en bonne partie comme un "exercice d'école". Sans doute devrait-il être allégé dans des tentatives analogues ultérieures, s'il s'en présente.

Les sigles suivants ont été utilisés :

HPS	v. sup. p. 119.
Ms.	manuscrit de l'Asiatic Society of Bengal (photocopie).
Bhatt.	v. sup. p. 118.
Vaidya	v. sup. p. 136.
tib.	édition de la version tibétaine, sup. p. 136—141.
ego	v. sup. p. 136.

Les chiffres donnés entre crochets, sans référence (p. ex. [8], [9]), indiquent les lignes de HPS p. 485.

Pour l'orthographe, nous avons divisé les mots composés lorsque c'était possible, et indiqué les *saṃdhi* de voyelles par un accent circonflexe^. Ce dernier procédé, courant chez les éditeurs savants japonais, facilite sensiblement la lecture à vue. Quant à la division des mots composés, le procédé présente l'inconvénient de ne pouvoir être appliqué qu'avec nuances, et par conséquent de souffrir d'un certain arbitraire. Il faut notamment tenir compte de la sémantique : bien des composés sont sémantiquement unitaires. C'est ainsi que, par exemle, nous avons délibérément renoncé à indiquer la division après les préverbes, ou après le préfixe privatif. Des cas plus subtils peuvent se présenter : par exemple, nous n'avons pas doivisé un terme tel que *sadbhāva*, qui est sémantiquement unitaire. Dans un cas inverse, l'indication de *saṃdhi*, donc de composition, ne peut guère être évitée pour un terme tel que *paramârtha*, bien qu'elle soit au fond gênante pour un terme qui est lui aussi, à un fort degré, une unité sémantique. Il faut du doigté, du bon sens. En tout cas, il convient de proscrire, pensons-nous, l'usage maintenant assez répandu de diviser la transcription comme la *nāgarī*, c'est-à-dire de ne séparer du mot suivant que les mots terminés par une voyelle, un *anusvāra* ou un *visarga*. En un sens, c'est un oreiller de paresse, et dans le sens opposé, le sanscrit est déjà bien assez difficile pour qu'on ne se prive pas des quelques avantages de la transcription.

[§ 9, 4... ; HPS 485. 1 ; Ms., folio 37a1 ; Bhatt. p. 67] *°m iva saṃsāra-nivṛttir na syāt / viśeṣâbhyupagame ca*[1] *vikāra-sadbhāvād anityaḥ syāt /*[2-] *anityasya*[3] *ca kāra-*

1 *°me ca* Bhatt. d'ap. tib. (ef. p. 139 n. 9) : *°mena* HPS, Ms. 2-2 Ce passage diffère en tibétain. V. p. 133 et n. 45, 139 et n. 10 ; Bhatt. p. 67 n. 3 et 4. En toute rigueur, il se restituerait : *tasmāt kāraṇavattvaṃ syāt / tato duḥkha-saṃtāna-sadṛśatvaṃ svavāda-tyāgaś ca syātām* /. Bhatt., p. 67, 1. 6, restitue plus librement la seconde phrase : *tataś ca duḥkha-saṃtānaḥ sadṛśa eva syāt svavāda-tyāgaś* ca /. 3 *syāt / anityasya* HPS, Bhatt. : *syād anityasya* Ms.

ṇatvaṃ[1] [2] *syāt / tataś ca duḥkha-saṃtāna-sadṛśa*[2] *eva syāt / evaṃ ca sati sva-vāda*[3]*-tyāgaḥ syāt*[-2] */ tasmān na*[4] *yuktam asyâtmāna*[3]*m abhyupetum*[5] */ abhyupetyâpi hi yat paraṃ prati pratipādanâsāmarthyād*[6] *ukta-doṣāc ca parityājyaṃ kiṃ*[7] *tenâbhyupagatena* [4] *prayojanam*

iti tyajyatām ātma-vādaḥ /

[§ 10] *yady evaṃ muktâvasthāyāṃ muktâtmano 'py*[8] *asadbhāvaḥ*[9] *saṃskārāṇāṃ*[10] *câpunar-utpattyā* [5] *sarvathā*[11] *parikṣaya-rūpaṃ*[12] [Ms. 37a2] *paramârtha-saṃjña-kaṃ*[13] *nirvāṇaṃ*[14] *varṇyate*[15] *tad alam anenêdṛśena*[16] *paramârthenârthititenêty*[17] *ata*[18] [6] *ātma-kāmasya //*[19]

[7] varaṃ laukikam evêdaṃ paramârtho na sarvathā[20] /

[8] laukike vidyate kiṃ[21] cit paramârthe na vidyate // **225** //[22]

[9] *naiva hy*[23] *ātma-kāmo locanâmaya-saṃpāta*[24]*-śaṅkayâkṣṇor*[25] *utpāṭanam anutiṣṭhati karoti tv*[26] *āmayôpa*[10]*ghātam eva / tathā saṃsāra*[27]*-duḥkhôdvignasya*[28] *duḥkha-mātra-tyāga*[29] [Bhatt. p. 68] *eva jyāyān na*[30] *tu sarvathā*[31] *sarvâbhāvaḥ*[32] */ sarvâbhāve*[33] [11] *hi sati sarvasya*[34] *sukhasyâpy ucchi*[Ms. 37a3]*ttyā na kiṃ*[35] *cid*

---

1 *kāraṇotvaṃ* HPS, Ms. : *sa-kāraṇatvaṃ* Bhatt. 2 °*saṃtāna*° ego : °*santāna*° HPS, Ms., °*santānaḥ* Bhatt. (contre le tibétain rgyun daṅ 'dra ba). 3 *svavāda*° Bhatt., d'après le tibétain raṅ gi rtsod pa : *svabhāva*° HPS, Ms. 4 *syāt / tasmān na* ego : *syāt tasmān na* Ms., *syāt / tasmāt na* HPS, *tasmān na* Bhatt. (cf. n. 2 — 2). 5 °*tum /* Bhatt. : °*tuṃ* HPS, Ms. 6 °*thyād* Bhatt., Ms. : °*thyāt* HPS. 7 *kiṃ* Bhatt., Ms. : *kin* HPS. 3 *'py* HPS, Bhatt. : *py* Ms. 9 °*vaḥ* Bhatt., Ms. : °*vaḥ /* HPS. 10 °*ṇāṃ* Bhatt., Ms. : °*ṇāñ* HPS. 11 *sarvathā* Bhatt. : *sarvvathā* HPS, Ms. — Tib. gtan, qui peut parfaitement traduire *sarvathā* (on a plus bas *sarvathā*=gtan du), et pour lequel il n'y a donc pas lieu de proposer une restitution *atyantam* comme le fait Bhatt. p. 67 n. 5. Cf. sup. p. 139 n. 16. 12 °*paṃ* HPS, Bhatt. : °*paṃ /* Ms. 13 °*saṃjñakaṃ* HPS, Bhatt. : °*sañjñakaṃ* Ms. 14 *nirvāṇaṃ* Bhatt. : *nirvvāṇaṃ* HPS, Ms. —Tib. diff. ; v. p. 133 et n. 47 ; p. 139 n. 15. 15 *varṇyate* Bhatt., Ms. : *varṇyate /* HPS. 16 *anen*° HPS, Ms. : *eten*° Bhatt. 17 *nêty* Bhatt., Ms. : *na, ity* HPS. 18 *ata* Bhatt., Ms. : *ataḥ* HPS. 19 // HPS, Ms. : / Bhatt. 20 *sarvathā* Bhatt. : *sarvvathā* HPS, Ms. 21 *kiṃ* Ms. : *kiñ* HPS, Bhatt. 22 *vidyate* // **225** // ego : *vidyate* //222. HPS, *vidyate* // 25 // Bhatt. ; le Ms. n'a pas de numérotation. 23 *hy* Bhatt. : *hi* HPS, Ms. 24 °*saṃpāta*° Ms. : °*sampāta*° HPS, Bhatt. 25 °*śaṅkayâkṣṇor* Bhatt. : °*śaṅkayā akṣṇor* HPS, Ms. 26 *tv* Bhatt., Ms. : *tu* HPS. 27 *saṃsāra*° HPS, Bhatt. : *sansāra*° Ms. 28 Tib. aj. kyaṅ=*api* (p. 140 n. 1). 29 *duḥkha-mātra-tyāga* ego d'ap. tib. (p. 140 n. 3) : *duḥkha-tyāga* HPS, Bhatt., *duḥtyātratyāga* [sic] Ms. 30 *jyāyān na* Bhatt., Ms. : *jyāyān / na* HPS. 31 *sarvathā* ego : *sarvvathā* HPS, Ms. ; Bhatt. om. d'ap. tib. (p. 140, l. 2 — 3). 32 *sarvâ*° Bhatt. : *sarvvâ*° HPS, Ms. 33 *sarva*° Bhatt. : *sarvva*° HPS, Ms. 34 *sarvasya* Bhatt. : *sarvvasya* HPS, Ms. 35 *kiṃ* Ms. : *kiñ* HPS, Bhatt.

anenâtmana upakṛtaṃ[1] *bhavati / tataś ca*

varaṃ laukikam evêdaṃ /[2]

[12] *laukike*[3] *hi tvayā kiṃ*[4] *cid aṅgīkriyate yat pratītya-samutpannam*[5] *upādāya ca prajñaptam*[6] */ kiṃ*[7] *cin nâṅgīkriyate*[8] *yat* [13] *tīrthikair abhūtam āropitaṃ sasvābhāvyaṃ*[9] *ca bhāvānām / athavā yad adatta*[10]*-phalam atītaṃ karma*[11] *tat*[12]*-phalaṃ*[13] *cânāgataṃ*[14] [14] *pratyutpannāś ca saṃskārā ity etat tava laukikenâsti*[15] *tad-avaśiṣṭaṃ nâstîti varaṃ laukikaṃ*[16] *ya*[Ms. 37a4]*tra na* [15] *sarvâbhāvaḥ*[17] */ paramârthas tu sarvathā*[18] *na śreyān*[19] *sarvathâpy*[20] *ātmano 'py*[21] *asadbhāvād iti //*[22]

[HPS 485.16; Bhatt. p. 67 l. 21][23] *bodhisattva-yogâcāre*[24] *Catuḥśatake Nityârtha-pratiṣedho*[25] *nāma*[26] *navamaṃ prakaraṇam*[27] *//*

---

1 °*taṃ* HPS, Bhatt. : °*tam* Ms. 2 *evêdaṃ* / HPS : *evêdaṃ* Ms., *evêdam* / Bhatt. 3 Tib. 'jig rten pa der=*tasmiṃl laukike* ou *tatra laukike*. Cf. p. 140 n. 6 ; Bhatt. p. 68 n. 1. 4 *kiṃ* Ms. : *kiñ* HPS, Bhatt. 5 Tib. diff., v. p. 135 et n. 54, 140 et n. 7 ; Bhattacharya, p. 68 n. 2. 6 °*ptam* / Bhatt. : °*ptaṃ* ; HPS, °*ptaṃ* Ms. —Le tibétain ajoute ici toute une énumération ; v. p. 135 et n. 54, 140 et n. 11 ; Bhattacharya, p. 68 n. 2. 7 *kiṃ* Ms. : *Kiñ* HPS, Bhatt. 8 °*te* HPS, Bhatt. : °*te* / Ms. 9 °*nām* Bhatt. : °*nāṃ* HPS, Ms. 10 *adatta*° Bhatt., Ms. : *atta*° [lapsus] HPS. 11 *karma* Bhatt. : *karmma*, HPS, *karmma* Ms. — Outre *atītaṃ*, le tibétain donne à *karma* les épithètes *kuśalâkuśalâdi*. Cf. p. 135 et n. 57, 140 et n. 15 ; Bhattacharya. p. 68, n. 3. 12 Tib. diff., v. p. 140 n. 17 ; Bhattacharya, p. 68, n. 4. 13 *phalaṃ* Ms. : *phalañ* HPS, Bhatt. 14 °*taṃ* Bhatt., Ms. :°*tam* HPS. 15 *laukikenāsti* Ms. : *laukikenāsti* / HPS, *laukike 'sti* / Bhatt. Cf. Bhattacharya, p. 68, n. 6 ; ci-dessus p. 140 et n. 21. 16 *varaṃ laukikaṃ* ego : *varalaukikikaṃ* Ms., *varam etal laukikaṃ* HPS, Bhatt. (d'ap. tib. apparemment). 17 *sarva*° Bhatt. : *sarvvā*° HPS, Ms. 18 *sarvathā* ego : *sarvvathā* HPS, Ms. ; Bhatt. om. d'ap. tib., cf. p. 140 n. 22. 19 *śreyān* HPS, Bhatt. : *śreyān* / Ms. 20 *sarvathâpy* Bhatt. : *sarvvathâpy* HPS, Ms. —Bhattacharya, p. 68, n. 8, dit que le tibétain ne confirme pas *api* avant et après *ātmano*. Mais, en fait, le premier *api* est confirmé par les xylographes de sDe dge et de Co ne. Voir p. 140 n. 23. 21 *'py* HPS, Bhatt. : *py* Ms., tib. om. (v. note précedénte). 22 *asadbhāvād iti* // ego : *asadbhāvād iti* // // Ms., *asadbhāvād iti* / HPS, *asadbhāvāt* // 25 // Bhatt. 23 Ce colophon correspond au colophon tibétain de la *Catuḥśatatka-kārikā*, et non pas à celui de la catuḥśataka-ṭīkā. Voir p. 140. 24 *bodhisattva*° HPS, Ms. : Bhatt. om. (cf. p. 67 n. 7), Vaidya om. 25 *pratiṣedho* HPS, Ms. : *pratiṣedha-bhāvanā-sandarśanaṃ* Bhatt., d'après le colophon tibétain de la *Catuḥśataka-kārikā*. Cf. Bhattacharya, p. 68, n. 8 ; sup. p. 141 n. 2. 26 *nāma* HPS, Ms. : Bhatt. om., d'après le colophon de la *kārikā* (cf. p. 68 n. 8). 27 °*ṇam* // ego : °*ṇam* / HPS, °*ṇaṃ* // // Ms., °ṇam // 9 // Bhatt.